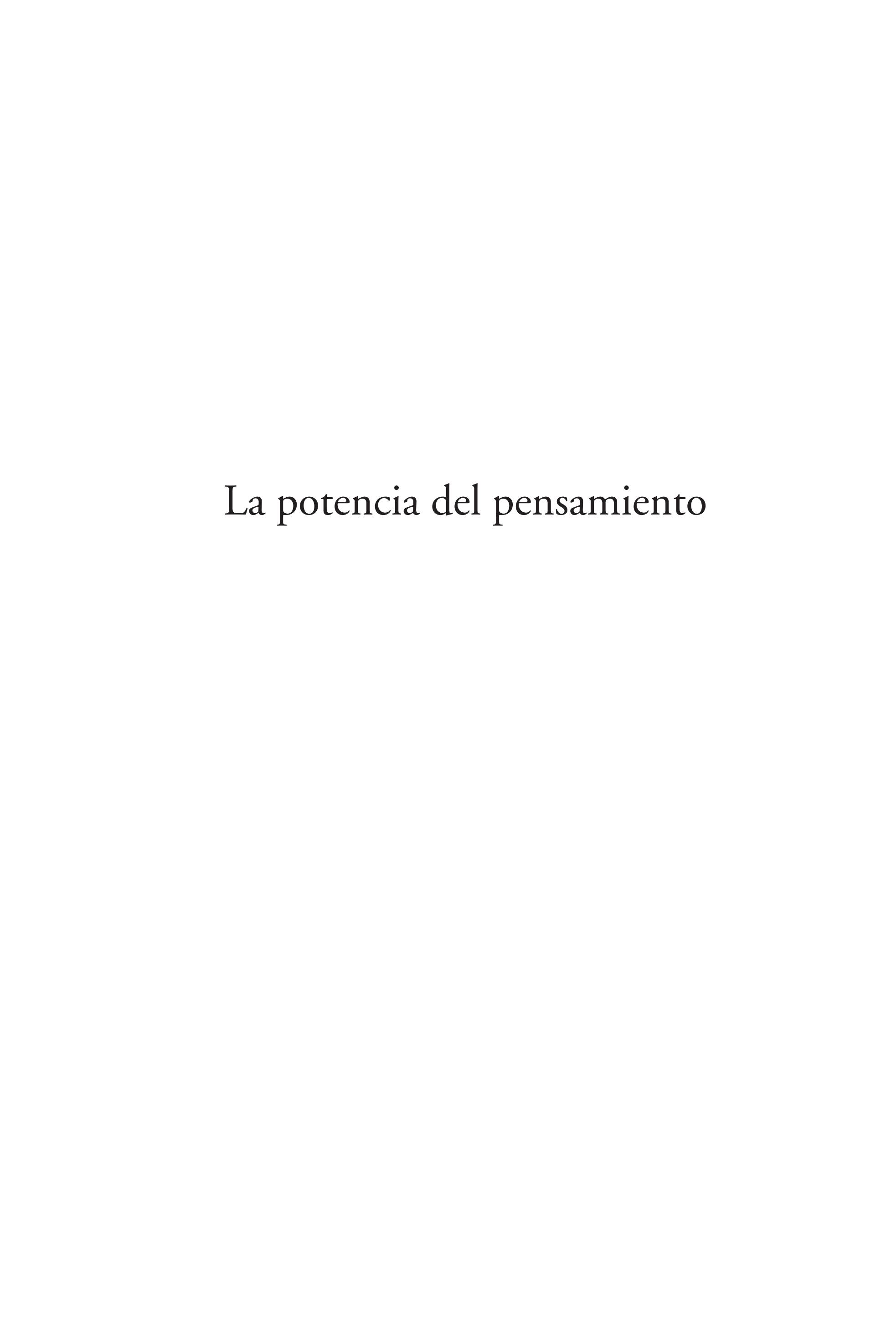


La potencia del pensamiento

Giorgio Agamben

La potencia del pensamiento

Ensayos y conferencias



Adriana Hidalgo editora

Agamben, Giorgio
La potencia del pensamiento - 1ª. ed.
Buenos Aires : Adriana Hidalgo, 2007
----- p. ; 19x13 cm. - (Filosofía e historia)
ISBN 978-987-1156-6-----

1. Filosofía Moderna. I. Título

CDD 190

filosofía e historia

Editor:
Fabián Lebenglik

Diseño de cubierta e interiores:
Eduardo Stupía y Gabriela Di Giuseppe

Córdoba 836 - P. 13 - Of. 1301
(1054) Buenos Aires
e-mail: info@adrianahidalgo.com
www.adrianahidalgo.com

ISBN 13: 978-987-1156-6

Impreso en Argentina
Printed in Argentina
Queda hecho el depósito que indica la ley 11.723

LENGUAJE

La cosa misma

A Jacques Derrida
y a la memoria de Giorgio Pasquali

La expresión "la cosa misma", *tò prâgma autó,* aparece al principio de la así llamada digresión filosófica de la *Carta séptima* de Platón –un texto cuya importancia para la historia de la filosofía occidental todavía está lejos de ser cabalmente mensurada–. Cuando, después de que Bentley echó un manto de sospecha de falsificación sobre toda la epistolografía antigua, primero Meiners en 1783 y luego Karsten y Ast las declararon inauténticas, las cartas de Platón, que habían sido consideradas siempre parte integrante de su obra, fueron poco a poco eliminadas de la historiografía filosófica precisamente cuando ésta era más férvida y activa. En el momento en que, durante el siglo XX, la tendencia empezó a invertirse, y críticos cada vez más numerosos y acreditados reivindicaron su autenticidad (al menos en relación a la carta que aquí nos interesa, generalmente reconocida), los filósofos y estudiosos que volvieron a ocuparse de ella debieron enfrentar el aislamiento en el que estuvieron las cartas por más de un siglo. Aquello

que en el entretiempo se había perdido fue la conexión viva entre el texto y la tradición filosófica posterior, por lo cual, por ejemplo, la *Carta séptima*, con su denso *excursus* filosófico, ahora se presentaba como un macizo aislado y arduo, a cuya penetración se le oponían obstáculos casi insuperables. También era verdad, naturalmente, que el largo aislamiento la había transformado, como el mar al cuerpo de Alonso en la canción de Ariel, en algo rico y extraño, con lo cual era posible enfrentarse con una frescura que quizá ningún otro de los grandes textos platónicos habría permitido.

El escenario de la carta es conocido: Platón, ya viejo –tiene setenta y cinco años– evoca para los amigos de Dión sus encuentros con Dionisio y el desventurado fracaso de sus intentos políticos en Sicilia. En el punto que aquí nos interesa, él está contándoles a los parientes y amigos de Dión su tercera estadía en Sicilia, cuando, llegado de nuevo a Siracusa atraído por las insistentes presiones del tirano, decide en primer lugar poner a prueba la sinceridad de las afirmaciones de Dionisio en relación con su deseo de llegar a ser filósofo:

> Hay un modo no innoble de procurarse esta prueba –un modo que se adapta perfectamente a los tiranos, sobre todo a los que están henchidos de un saber de segunda mano–; y pronto, cuando llegué, me percaté de que ésta era precisamente la condición de Dionisio (340 b 3-7).

A hombres como estos –continúa– se les debe mostrar enseguida de qué se trata toda la cosa [*hóti ésti pân tò prâgma*], cuántas y cuáles fatigas exige. Entonces, si aquel que escucha

es verdaderamente filósofo y está a la altura de la cosa, creerá haber oído hablar de una vía maravillosa, que se debe recorrer sin demoras, pues no podría vivir de otra manera. En cambio, aquellos que no son verdaderamente filósofos sino que tienen solamente un barniz de filosofía, como quien tiene el cuerpo bronceado por el sol, viendo el tipo de empeño que la cosa requiere, piensan que es demasiado difícil, incluso imposible, y se convencen de saber ya suficiente y de no necesitar más.

> Así fue que le hablé a Dionisio, pero no le expliqué todo ni él me lo pidió. Presumía, en efecto, de saber ya muchas cosas, incluso precisamente las más importantes, y de dominarlas con suficiencia a partir de lo que había escuchado decir por otros. Más tarde, he oído decir, él compuso incluso un escrito alrededor de cuanto me escuchó decir y lo presentó como su obra y no como un discurso oído de mí. De esto no sé nada. Pero sé que también otros han escrito sobre estas cosas, pero los que lo han hecho no tienen siquiera conocimiento de sí mismos. Esto, sin embargo, puedo decir sobre todos los que han escrito sobre el tema y escribirán en el futuro: los que afirman saber eso de lo cual yo me doy pensamiento [*perì hôn egò spoudázo*], ya sea por haberlo oído de mí o de otros, ya sea por haberlo descubierto solos; pues bien, no es posible, según mi parecer, que ellos hayan comprendido algo de la cosa [341 a 7-c 4].

Llegados a este punto, aparece la expresión *tò prâgma autó,* la cosa misma –una formulación que sigue siendo tan determinante para indicar la cosa del pensamiento y la tarea propia

de la filosofía, que volveremos a encontrarla más de dos mil años después como una palabra de orden que pasa de boca en boca, en Kant, en Hegel, en Husserl, en Heidegger:

> Sobre esto no hay ningún escrito ni jamás podrá haberlo. No hay, en efecto, modo alguno de decirlo, como las otras disciplinas [*mathémata*], sino después de haber estado mucho tiempo en torno a la cosa misma [*perì tò prâgma autó*] y después de mucha convivencia, entonces repentinamente nace en el alma, como de la chispa de fuego nace la luz, y se nutre a sí misma [*autò heautò éde tréphei*] (341 c 4-d 2).

Este pasaje ha sido citado innumerables veces para sostener las interpretaciones esotéricas de Platón y como documento irrefutable de la existencia de doctrinas no escritas: ¡los diálogos que nuestra cultura se ha transmitido por siglos como una herencia venerable no atañerían a aquello de lo que Platón se ocupó seriamente, y que habría sido reservado a una tradición únicamente oral! Aquí no nos interesa tanto tomar partido sobre este problema, por cierto importante, sino intentar preguntarnos qué es esa "cosa misma" de la cual Platón se da pensamiento y que Dionisio presumía indebidamente haber comprendido. ¿Qué es *la cosa del pensamiento*?

Una respuesta a esta pregunta puede emanar solamente de una atenta lectura del pasaje sucesivo, que Platón define como "un relato y una digresión [*mýtho kaì pláno*]" (344 d 3) y, a la vez, como "un discurso verdadero, que ha sido expuesto por mí otras veces en el pasado, pero que me parece que se debe también ahora repetir" (342 a 3-7). Por lo tanto,

el pensamiento que quiere ponerse en claro acerca de su "cosa" debe medirse siempre de nuevo con la interpretación de este "mito extravagante". Intentemos leerlo, entonces:

> Para cada uno de los entes hay que distinguir tres, a través de los cuales es necesario que se genere la ciencia; el cuarto es la ciencia misma; quinto se debe poner aquello mismo que es conocible y que es verdaderamente. El primero es el nombre, el segundo el discurso definitorio [*lógos*], la tercera es la imagen [*eídolon*], la cuarta es la ciencia. Si se quiere comprender aquello que digo, pongamos un ejemplo y pensemos a partir de él en relación con toda cosa. Hay algo que llamamos "círculo" [*kýklos éstin ti legómenon*], cuyo nombre es precisamente éste que acabamos de pronunciar; lo segundo es su *lógos,* compuesto de nombres y de verbos: "aquello que en cada punto dista igualmente de los extremos al centro": he aquí el *lógos* de eso a lo que se llama redondo, círculo o circunferencia. Tercero es lo que se dibuja y se borra y que se forma con el torno y se destruye, pero nada de todo esto sufre el círculo mismo [*autòs ho kýklos*, aquí ejemplo de la cosa misma], al que todas estas cosas se refieren, porque es otra cosa distinta de ellas. Lo cuarto es el conocimiento, el *noûs*, la opinión verdadera alrededor de estas cosas; y todo esto se debe pensar como una única cosa, en cuanto que tiene sede no en las voces [*en phonaîs*] ni en figuras corpóreas [*en somáton schémasin*], sino en las almas [*en psychaîs*]; por lo cual está claro que esto es otra cosa diferente de la naturaleza del círculo mismo y de los tres de los que se ha hablado. De estos, el más cercano al

> quinto por afinidad y semejanza es el *noûs,* los otros son más lejanos. Lo mismo vale para la figura recta y para la curva y para el color, el bien y lo bello y lo justo y todo cuerpo fabricado o nacido naturalmente, para el fuego y el agua y para todas las otras cosas de este tipo, para todo ser viviente y para el *éthous* en el alma y para todas las producciones [*poiémata*] y las pasiones [*pathémata*]. Si no se captan de cada cosa los primeros cuatro, no se podrá participar completamente de la ciencia del quinto. Por lo demás, los primeros cuatro manifiestan no menos la cualidad [*tò poîón ti*] que el ser de cada cosa, por medio de la debilidad del lenguaje [*dià tò tôn lógon asthenés*]. Por este motivo, nadie en su juicio osará confiar sus pensamientos al lenguaje, tanto más si se trata de un discurso inmóvil, como es aquel escrito con letras (342 a 8-343 a 3).

Detengámonos un instante para retomar el aliento. Frente a este extraordinario *excursus,* que constituye la última y más explícita exposición de la teoría de las ideas, podemos medir el daño que causó a la historiografía filosófica la sospecha de falsedad que pesó sobre las cartas platónicas durante el siglo XIX. No es mi intención proponerme aquí escalar este inaccesible macizo. Sin embargo, es posible intentar, por ahora, acampar sobre las pendientes, para examinar las dificultades de la ascensión y para situarlo en relación a los relieves circundantes.

Una primera consideración que podemos hacer (y que ya ha sido hecha, entre otros, por Pasquali) concierne al estatuto de indecibilidad que la *Carta séptima*, según la lectura esotérica de Platón, atribuiría a la cosa misma. Este estatuto

está por lo menos atemperado, en la medida en que del contexto resulta con claridad que la cosa misma no es algo que transcienda absolutamente el lenguaje y no tenga nada a que ver con él. Platón afirma en el modo más explícito que "si no se captan los primeros cuatro" (que comprenden, recordémoslos, nombre *y lógos*) no se podrá conocer nunca completamente el quinto. En otro pasaje importante de la carta, él escribirá que el conocimiento de la cosa misma se enciende repentinamente "frotando, unos contra otros, los nombres, *lógoi,* visiones e impresiones de los sentidos, y poniéndolos a prueba en discusiones benévolas y en debates conducidos sin envidia" (344 b 4-7).

Estas afirmaciones inequívocas resultan, por lo demás, perfectamente coherentes con la relación estrechísima que los diálogos platónicos instituyen entre ideas y lenguaje. Cuando Sócrates, en el *Fedón,* expone la génesis de la teoría de las ideas, dice: "Me pareció que debía buscar refugio en los *lógoi,* para encontrar en ellos la verdad de los entes" (99 e 4-6). En otro lugar, presenta la misología como el peor de los males (89 d 2) y la desaparición del lenguaje como la pérdida misma de la filosofía (*Soph.* 260 a 6-7), mientras que en el *Parménides*, las ideas son definidas como "aquello que de manera máxima se puede asir con el *lógos*" (135 e 3). ¿Y no afirma acaso Aristóteles, en su reconstrucción histórica del pensamiento platónico al inicio de la *Metafísica***,** que la teoría de las ideas nació de una *en toîs lógois sképsin,* de una búsqueda en el lenguaje (987 b 33)?

La cosa misma tiene, pues, su lugar eminente en el lenguaje –incluso si el lenguaje no es del todo adecuado para

ella–, por la vía, dice Platón, de lo que hay de débil en él. Se podría decir, con una aparente paradoja, que la cosa misma es aquello que, aun transcendiendo de algún modo el lenguaje, sólo es posible sin embargo en el lenguaje y en virtud del lenguaje: la cosa del lenguaje, en suma.

Cuando Platón dice que eso de lo que él se da pensamiento no es en modo alguno decible como los otros *mathémata,* conviene entonces poner el acento sobre las últimas palabras: ella no es decible del mismo modo que las otras disciplinas, pero no es, por esto, simplemente indecible. Como Platón no se cansa de repetir (341 e 1-5), son razones de orden ético y no meramente lógico las que desaconsejan confiar a la palabra escrita la cosa misma. La mística platónica –si una mística tal existe– está, como toda mística auténtica, profundamente implicada en los *lógoi.*

Hecha esta consideración preliminar, pasemos a examinar más de cerca la lista contenida en la digresión. La identificación de los primeros cuatro miembros no conlleva excesivas dificultades: el nombre, el discurso definitorio, la imagen (que indica aquí el objeto sensible) y, por fin, el conocimiento que se realiza a través de ellos. *Ónoma,* el nombre, es en los términos modernos –que por lo demás son los mismos de la lógica estoica– el significante; el *lógos* es el significado o la referencia virtual; la imagen es lo denotado o la referencia actual.

Estos términos nos son familiares, aunque no debe olvidarse que es sólo con la sofística y con Platón que tiene inicio aquella reflexión sobre el lenguaje que llevará más tarde a las precisas construcciones lógico-gramaticales de la Stoa y de

las escuelas helenísticas. Como en el libro X de las *Leyes* o en la última parte del *Sofista,* Platón expone aquí una teoría de la significación lingüística en sus relaciones con el conocimiento. La dificultad comienza, como es natural, con lo quinto, que introduce en la teoría del significado, tal como nosotros la entendemos, un elemento nuevo. Releamos el pasaje: "Para cada uno de los entes hay que distinguir tres, a través de los cuales es necesario que se genere la ciencia; el cuarto es la ciencia misma; quinto se debe poner aquello mismo que es conocible y que es verdaderamente". Como quinto parece que debemos entender aquí el ente mismo, acerca del cual el discurso empieza diciendo: "Para cada uno de los entes hay tres...". La cosa misma sería entonces simplemente la cosa que es objeto del conocimiento, con la consecuencia que resultaría fortalecida aquella interpretación del platonismo (ya operante en Aristóteles) que ve en la idea una suerte de inútil duplicado de la cosa. Además la enumeración resulta circular, porque se enumera en el quinto lugar aquello que en verdad es lo primero que es nombrado como presupuesto del cual emana el discurso entero.

Aquí puede, quizá, venir en nuestro auxilio aquella atención filológica a los detalles en los cuales, se ha dicho, el buen Dios ama esconderse. El texto griego que leemos en las ediciones modernas (la de Burnet, que es un poco la ejemplar para todas las ediciones siguientes, pero también la más reciente de Souilhé) dice en este punto: *pémpton d'autò tithénai deî hò dè gnostón te kaì alethôs éstin ón,* "quinto se debe poner aquello mismo que es conocible y es verdaderamente" (342 a-b). Pero los dos códices principales sobre los cuales ambos

estudiosos fundamentan sus ediciones, esto es, el *Parisinus graecus 1807 y* el *Vaticanus graecus I,* presentan una lección diferente, que en lugar de *deî hó* ("se debe... que") dice *dió ("por el cual")*. Restituyendo la lección de los códices, o mejor, escribiendo *di'hó,* la traducción pasa a ser: "Quinto [es necesario] poner aquello mismo por [a través de] el cual [cada uno de los entes] es conocible y verdadero".[1]

En el margen de esta lección, una mano del siglo doce apuntó, como enmienda o –sobre todo– como variante, aquel *deî hó* al cual se atuvieron los editores modernos. Pero el códice que Marsilio Ficino tuvo ante sus ojos para su traducción latina de las obras de Platón todavía contenía la lección *dió;* Ficino traduce, en efecto: "Quintum vero oportet ipsum ponere quo quid est cognoscibile, id est quod agnosci potest, atque vere existit" [En quinto lugar, en verdad, es necesario colocar eso mismo por lo cual algo es cognoscible –esto es, lo que puede ser conocido– y verdaderamente existe].

¿Qué cambia, qué nos trae de nuevo esta restitución de la lección original de los códices? Esencialmente esto: la cosa misma no es más simplemente el ente en su oscuridad, como objeto presupuesto al lenguaje y al proceso cognoscitivo, sino *autò di'hò gnóston éstin,* eso *por lo cual* aquél es conocible, *su propia cognoscibilidad y verdad.* La variante marginal seguida por los editores modernos, aunque se puede desviar, no es sin embargo errónea: la mano que la ha anotado (y tenemos

1 Entre los modernos, sólo Andreae, en su estudio de 1923 sobre las cartas platónicas (en *Philologus*, nº 78, pp. 34 y ss.), ha restituido la lección de los códices.

razones para creer que no se trataba de una mano inexperta) estaba verosímilmente preocupada por el riesgo de que la cognoscibilidad misma –la idea– fuera a su vez presupuesta y sustantivada como *otra cosa*, como un duplicado de la cosa detrás o más allá de la cosa. La cosa misma –de aquí el término *autó* como designación técnica de la idea– no es, en efecto, otra cosa sino la *misma* cosa, aunque ya no supuesta al nombre y al *lógos*, como un oscuro presupuesto real (un *hypokeímenon*), sino en el medio mismo de su cognoscibilidad, en la pura luz de su revelarse y anunciarse al conocimiento.

La "debilidad" del *lógos* consiste entonces propiamente en el hecho de que éste no es capaz de llevar a la expresión esta misma cognoscibilidad y esta mismidad; es decir, que éste deja atrás como un presupuesto (como una hipo-tesis en el sentido etimológico del término, *aquello que es puesto debajo*) la cognoscibilidad misma del ente que en él está en cuestión.

Es éste el sentido de la distinción entre *ón y poîon,* entre el ser y su cualificación, sobre la que Platón insiste muchas veces en la carta (342 e 3; 343 b 8 - c 1). El lenguaje –nuestro lenguaje– necesariamente es presuponiente y objetivante, en el sentido de que él, en su advenir, descompone la cosa misma, que en él y sólo en él se anuncia, en un ser *sobre el cual se dice y* en un *poîon,* una cualidad y una determinación *que de él se dice.* El su-pone y esconde aquello que lleva a la luz en el acto mismo en que lo lleva a la luz. El lenguaje es, siempre, según la definición recogida por Aristóteles (pero ya enunciada por Platón en *Soph.,* 262 e 6-7, y todavía implícita en la distinción moderna entre sentido y denotación), *légein ti katà tinos,* decir algo-sobre-algo; siempre es, pues,

lenguaje pre-su-poniente y objetivante. La presuposición es la forma misma de la significación lingüística: el decir *kath'hypokeiménou*, sobre un sujeto.

La admonición que Platón confía a la idea es, entonces, que *la decibilidad misma permanece no dicha en aquello que se dice de aquello sobre lo cual se dice,* que *la cognoscibilidad misma se pierde en aquello que se conoce de aquello que es para conocer.*

El problema específico que está en cuestión en la carta –pero que necesariamente es el problema de todo discurso humano que quiera manifestar lo "quinto", es decir, que quiera hacer tema de lo que no puede ser tema– es, por lo tanto: ¿cómo es posible hablar sin suponer, sin hipo-tizar y subjetivar eso de que se habla? ¿Cómo es posible *légein kath'autó,* decir no sobre un presupuesto sino por sí mismo? Y dado que el plano de los nombres es, para los griegos, lo que esencialmente se dice *kath'autó*, ¿puede el lenguaje dar razón [*lógon dídonai*] de lo que nombra, puede *decir* lo que el nombre ha *llamado*?

Ya los más antiguos comentadores habían comprendido que en este problema está implícita algo así como una contradicción. Tenemos una glosa de un tardo escoliasta platónico que dice más o menos lo siguiente: "¿Por qué el maestro en el *Fedro* subestima la escritura y sin embargo, desde el momento en que ha escrito, ha creído de algún modo apreciable su obra escrita? También aquí –se responde el

escoliasta– él ha querido seguir la verdad: como la divinidad ha creado tanto las cosas invisibles como las que caen bajo la mirada, así él también ha dejado algunas cosas no escritas y otras escritas". Esta pregunta vale ciertamente también para la *Carta séptima*. Aquí Platón, escribiendo sobre aquello de lo cual se da pensamiento y que no es para escribir, parece desafiar la debilidad del *lógos* y desmentirse, de algún modo, a sí mismo. Y no es ciertamente por una broma vana que, en otra carta, él llega a rechazar la paternidad de los diálogos que circularon bajo su nombre, afirmando que ellos son obra de "un Sócrates devenido más bello y más joven" (*Ep*., II, 314 c 3-4). Aquí la paradoja de la obra escrita de Platón salta a la vista por un instante: en una carta –que los modernos a menudo han creído apócrifa– él declara que sus diálogos son inauténticos, para atribuirlos a un autor imposible, su propio protagonista, Sócrates, muerto y enterrado muchos años atrás. El personaje *del que* se habla en el texto toma aquí el lugar del autor de los diálogos en los cuales figura. Y ya los críticos antiguos, y justamente los más agudos como Demetrio y Dionisio, observaron cómo el estilo de Platón, que es límpido en los primeros diálogos, se vuelve más oscuro [*zóphos*], recargado y paratáctico (*epirríptei allélois tà kôla aph'hetérou héteron,* "los períodos se lanzan el uno sobre el otro", escribe Demetrio) cuando enfrenta los temas que le son más caros.

Por una curiosa coincidencia, la debilidad del lenguaje que se menciona en esta carta del padre de la metafísica occidental parece profetizar con dos milenios de anticipa-

ción aquella dificultad implícita en el carácter metafísico de nuestro lenguaje que agota con obstinada rabia y casi como un íntimo traspié la escritura del último Heidegger. Pero la debilidad del *lógos no* funda, en Platón, ningún estatuto místico de la idea; por el contrario, ella hace posible aquel venir, con la palabra, en ayuda de la palabra [*lógo boetheîn*] que, en el *Fedro* (278 c 6), se pone como clave de la auténtica exposición filosófica. El riesgo consiste, aquí, en que la no-tematizabilidad, que está en cuestión en la cosa misma, sea a su vez tematizada y presupuesta, todavía en la forma de un *légein ti katà tinos,* como un decir sobre aquello de lo cual no se puede decir. La cosa misma no es una simple hipóstasis del nombre, un inefable que debe permanecer no dicho y solo así custodiado, como nombre, en el lenguaje de los hombres. Una concepción similar –implícitamente refutada sobre el final del *Teeteto*– necesariamente todavía "hipotiza" y su-pone la cosa misma. Ésta –la cosa del lenguaje– no es un *quid* que pueda ser buscado como una hipótesis extrema más allá de todas las hipótesis, un sujeto último y absoluto más allá de todos los sujetos, hundido de manera atroz o beata en su oscuridad. Una tal cosa sin relación con el lenguaje, un tal no-lingüístico, nosotros lo pensamos, en verdad, solamente en el lenguaje, a través de la idea de un lenguaje sin relación con las cosas. Esa es una quimera en el sentido spinoziano del término, es decir, un ser puramente verbal. La cosa misma no es una cosa: es la decibilidad, la apertura misma que está en cuestión en el lenguaje, que *es* el lenguaje, y que en el lenguaje constantemente suponemos y olvidamos, acaso porque ella misma es, en lo más íntimo, olvido y abandono

de sí. En las palabras del *Fedón* (76 d 8), ella es lo que siempre divulgamos hablando, lo que no hacemos más que decir y comunicar y, sin embargo, siempre perdemos de vista. La estructura presuponiente del lenguaje es la estructura misma de la tradición: nosotros presuponemos y *traicionamos*[2] (en el sentido etimológico y en el sentido común de la palabra) la cosa misma en el lenguaje, para que el lenguaje pueda transmitir algo [*katà tinos*]. El ir a fondo de la cosa misma es el fundamento sobre el cual solamente algo así como una tradición puede constituirse.

Tarea de la exposición filosófica es venir con la palabra en ayuda de la palabra, para que, en la palabra, la palabra misma no permanezca supuesta a la palabra, sino que venga, como palabra, a la palabra. En este punto, el poder presuponiente del lenguaje toca su límite y su fin: el lenguaje dice los presupuestos como presupuestos y, de este modo, alcanza aquel principio no-presuponible y no-presupuesto [*archè anypóthetos*], que sólo permaneciendo tal constituye la auténtica comunidad y la comunicación humana. Como escribe Platón en un pasaje decisivo de un diálogo que presenta más de un punto de contacto con el "mito extravagante" de la *Carta séptima*:

> Aprende lo que digo de la otra sección de lo inteligible, que el lenguaje mismo [*autós hò lógos*] toca con la potencia del dialogar, tomando las hipótesis no por principios

[2] En italiano, *tradire* (traicionar) mantiene de modo más visible la tensión entre el sentido propio de faltar a la verdad o a la confianza de alguien y el sentido etimológico, del latín *tradere*: dar, consignar, poner en manos de otro. [N. de T.]

> [*archai*], sino verdaderamente por hipótesis, como puntos de apoyo y trampolines, hasta que, llegando al principio de todas las cosas, que no es hipotético, tocándolo, y de nuevo teniendo las cosas junto a sí, regrese hacia el fin, sin ocuparse de ningún modo de lo sensible, sino de las ideas, a través de las ideas, hacia las ideas, acabe en las ideas (*Rep.*, 511 b 3-c 2).

Me doy cuenta de que he ido quizá demasiado más allá con respecto al objetivo que me propuse; y de que me hecho de alguna manera responsable de aquella locura no divina sino humana (344 d 1-2) contra la cual el mito de la *Carta séptima* pretendía precisamente ponernos en guardia: aquella locura que consiste en entregar sin precauciones a un texto escrito los propios pensamientos sobre la cosa misma. Será, por lo tanto, oportuno que me detenga aquí, para volver más cautelosamente a la tarea historiográfica preliminar que me había propuesto.

La digresión de la *Carta séptima* contiene, como hemos visto, una disertación sobre la idea en su relación con el lenguaje. La determinación de la cosa misma es conducida, en efecto, en estrecha relación con una teoría de la significación lingüística, que constituye quizá la primera –aunque extremadamente concentrada– exposición orgánica sobre la materia. Si esto es verdad, deberíamos poder seguir sus huellas en la reflexión griega inmediatamente posterior acerca del lenguaje. El pensamiento corre aquí enseguida al texto que ha determinado por siglos toda reflexión sobre el lenguaje en el mundo antiguo, es decir, al *De interpretatione*

aristotélico. Aquí Aristóteles enuncia el proceso de la significación lingüística de un modo que pareciera no guardar relación alguna con la digresión platónica:

> Lo que está en la voz [*tà en tê phonê*] es signo de las pasiones del alma [*en tê psychê*] y lo que está escrito es signo de lo que está en la voz. Y así como las letras no son las mismas para todos los hombres, así tampoco las voces; aquello de lo que éstas son signos, es decir las pasiones en el alma, estas sí son las mismas para todos; y también las cosas [*prágmata*], de las que las pasiones son las semejanzas, son para todos las mismas (16 a 3-7).

Un examen más atento muestra, por el contrario, una correspondencia puntual con el texto del *excursus*. Precisamente la tripartición en la que Aristóteles articula el movimiento de la significación (*en tê phonê, en tê psychê, prágmata*) retoma de hecho en forma textual la distinción platónica entre lo que es *en phonaîs* (nombre y *lógos*), lo que es *en psychaîs* (conocimiento y opinión) y lo que es *en somáton schémasin* (el objeto sensible) (342 c 6). Tanto más notable es la desaparición de la cosa misma. Con Aristóteles la cosa misma resulta, en efecto, tachada de la *hermeneía,* del proceso lingüístico de la significación; aun cuando vuelva a comparecer fugazmente (como en la lógica estoica), ella ya estará tan alejada de la originaria intención platónica que resultará prácticamente irreconocible.

La determinación aristotélica de la *hermeneía* se desarrolla, así en contrapunto con el listado platónico, del que cons-

tituye al mismo tiempo una reanudación y una refutación. La prueba decisiva de este contrapunto polémico es precisamente la aparición, en el texto aristotélico, de los *grámmata,* de las letras. Ya los antiguos comentadores se preguntaron a qué se debía la aparición, a primera vista incongruente, de este cuarto intérprete junto a los otros tres (voces, conceptos, cosas). Si se piensa que el *excursus* platónico estaba dirigido justamente a probar la imposibilidad de escribir sobre la cosa misma y, en general, lo inadmisible, para el pensamiento, de todo discurso escrito, el íntimo contrapunto entre los dos textos es todavía más evidente.

Tachando la cosa misma de la teoría de la significación, Aristóteles absuelve la escritura de su debilidad. En lugar de la cosa misma, ingresa, en las *Categorías,* la *próte ousía,* la sustancia primera, que Aristóteles define como aquello que no se dice sobre un sujeto (*kath'hypokeímenou*, "sobre un presupuesto") ni está en un sujeto. ¿Qué significa esta definición? La sustancia primera no se dice sobre un presupuesto, no tiene presupuestos, porque es ella misma el presupuesto absoluto sobre el que se basa todo discurso y todo conocimiento. Ella sola –como nombre– se dice *kath'autó,* sobre sí misma; ella sola –no estando en un sujeto– se muestra en la evidencia. Pero, en sí misma, como *individuum,* ella es inefable (*individuum ineffabile*, según la formulación del aristotelismo medieval) y no entra en la significación lingüística de la que es fundamento, sino saliendo de su actualidad deíctica en una predicación universal. El *tí* que estaba en cuestión en el nombre es asumido en el discurso como el *katà tinos, el sobre-el cual* se dice. Ellos –el *que* y el *sobre-el*

cual– son, pues, la *cosa misma,* que puede ser tomada como *tò tí ên einai*, el ser-el-*tí*-que-era. En este proceso lógico-temporal la *cosa misma* platónica es quitada y conservada, o más bien, conservada sólo en tanto quitada: e-liminada.

Por esto, en el *De interpretatione* hace su aparición el *grámma,* la letra. Un examen atento muestra, en efecto, que en el círculo hermenéutico del *De interpretatione,* la letra como intérprete de la voz no tiene ella misma necesidad de ningún otro intérprete. Ella es el último hermeneuta, más allá del cual no hay otra *hermeneía* posible: su límite. Por esto, en el análisis del *De interpretatione, los* gramáticos antiguos decían que la letra, que es signo de la voz, también es *stoicheîon tês phonês,* es decir su elemento. En cuanto *elemento de aquello de lo cual es signo,* ella tiene el estatuto privilegiado de *index sui,* de la automostración: como la *próte ousía,* de la que constituye la cifra lingüística, ella se muestra, pero se muestra sólo en cuanto *era* en la voz, es decir ya siempre como un pasado.

El *grámma* es, así, la forma misma de la presuposición y nada más que esto. Como tal, ella ocupa un sitio central en toda mística; y como tal, tiene también una relevancia decisiva en el pensamiento de nuestro tiempo, que es mucho más aristotélico y mucho más místico de lo que generalmente se cree. En este sentido –y sólo en este sentido– es Aristóteles y no Platón el fundador de la mística occidental, y es por esta vía que el neoplatonismo pudo llegar a aquella concordia entre Platón y Aristóteles que constituyó la base de la enseñanza de la escuela.

Sobre este fundamento, en cuanto el lenguaje lleva en sí inscripta la estructura ontológica de la presuposición, el pen-

samiento puede hacerse inmediatamente escritura, sin tener que medirse con la cosa misma y sin traicionar el propio presupuesto. El filósofo es, más bien, el escriba del pensamiento y, a través del pensamiento, de la cosa y del ser. El tardío léxico bizantino conocido por el nombre de Suda anota, en la voz Aristóteles: *Aristotéles tês phýseos grammateùs ên, tòn kálamon apobréchon eis noûn,* "Aristóteles era el escriba de la naturaleza, que sumergía la pluma en el pensamiento".

Muchos siglos después, Hölderlin cita, inesperadamente, esta frase de Suda en un punto decisivo de sus *Anmerkungen* [*Anotaciones*] a la traducción del *Edipo tirano* de Sófocles, y mientras está intentando explicar el sentido y la naturaleza de la *Darstellung*, de la exposición trágica. La cita contiene sin embargo una enmienda, de la cual la siempre diligentísima filología hölderliniana no alcanza a dar razón. Hölderlin escribe: *Tês phýseos grammateùs ên tòn kálamon apobréchon eunoûn* (en lugar de *eis noûn*): "Era el escriba de la naturaleza, que sumergía la pluma benévola". Aquí ya no se trata de sumergir la pluma en el pensamiento: la pluma –ese simple instrumento material de la escritura humana– está sola frente a su tarea, armada únicamente con su benevolencia. Devolver a la cosa misma su lugar en el lenguaje y, a la vez, restituir la escritura a su dificultad, a su tarea poética en la redacción: ésta es la tarea de la filosofía que viene.

La idea del lenguaje

Cualquiera que haya sido educado o haya vivido simplemente en un entorno cristiano o judío tiene alguna familiaridad con la palabra "revelación". Esta familiaridad no significa sin embargo que se sea capaz de definir el sentido. Querría comenzar estas reflexiones precisamente con un intento de definición de este término. Estoy convencido, en efecto, de que una definición correcta no es irrelevante para el tema de nuestro encuentro ni extraña al ámbito de la filosofía, es decir de aquel discurso que –como alguna vez se dijo– puede hablar de todo, a condición de que hable ante todo del hecho de que habla. El rasgo constante que caracteriza toda concepción de la revelación es su heterogeneidad respecto de la razón. Eso no quiere decir simplemente –aunque los padres de la Iglesia a menudo han insistido sobre este punto– que el contenido de la revelación deba necesariamente parecerle absurdo a la razón. La diferencia que está aquí en cuestión es algo mucho más radical, que concierne al plano mismo sobre el cual se sitúa la revelación, o bien su propia estructura.

Una revelación cuyo contenido –por absurdo que sea, por ejemplo que los asnos rosados cantan en el cielo de Venus– fuese algo que la razón y el lenguaje humano pudieran

decir y conocer con sus propias fuerzas, dejaría de ser, por eso mismo, una revelación. Lo que ella nos da a conocer debe ser algo que no sólo no se habría podido conocer sin la revelación, sino incluso algo que condiciona la posibilidad misma de un conocimiento en general.

Es esta radical diferencia del plano de la revelación lo que expresan los teólogos cristianos diciendo que el contenido único de la revelación es Cristo mismo, es decir el verbo de Dios, y los teólogos judíos afirmando que la revelación de Dios es su nombre. Cuando san Pablo quiere explicar a los Colosenses el sentido de la economía de la revelación divina, escribe: "Para que se cumpla la palabra de Dios, el misterio escondido por siglos y por generaciones y que ahora es revelado" (*Col.* I, 26-27). En esta frase, "el misterio" [*to mystérion*] es una aposición de "la palabra de Dios" [*tòn lógon toû theoû*]. El misterio que estaba escondido y que ahora es revelado no concierne a éste o a aquel acontecimiento mundano o supramundano, sino simplemente a la palabra de Dios.

Si la tradición teológica entendió siempre a la revelación como algo que la razón humana no puede conocer por sí misma, esto no puede significar entonces otra cosa que lo siguiente: el contenido de la revelación no es una verdad expresable a fuerza de proposiciones lingüísticas sobre lo existente (se trata de hecho del ente supremo) sino, más bien, una verdad que concierne al lenguaje mismo, al hecho mismo de que el lenguaje (y, por lo tanto, el conocimiento) sea. El sentido de la revelación es que el hombre puede revelar lo existente a través del lenguaje, pero no puede revelar el lenguaje mismo. En otras palabras: el hombre ve el mundo a

través del lenguaje, pero no ve el lenguaje. Esta invisibilidad del revelante en aquello que él revela es la palabra de Dios, es la revelación.

Por eso los teólogos dicen que la revelación de Dios es al mismo tiempo su velamiento, o también, que en el verbo, Dios se revela como incomprensible. No se trata simplemente de una determinación negativa o de un defecto del conocimiento, sino de una determinación esencial de la revelación divina, que un teólogo expresó en estos términos: "visibilidad suprema en la oscuridad más profunda" y "revelación de un incognoscible". Una vez más, esto no puede significar otra cosa que: lo que es revelado aquí no es un objeto, sobre el cual tendríamos mucho que conocer y que no es posible conocer por falta de instrumentos de conocimiento adecuados; lo que es revelado aquí es el develamiento mismo, el hecho mismo de que hay apertura de un mundo y conocimiento.

En este horizonte, la construcción de la teología trinitaria aparece como el intento más riguroso y más coherente de pensar la paradoja de ese estatuto primordial de la palabra que el prólogo del *Evangelio* de Juan expresa diciendo: *en archè ên hò lógos,* "en el principio era el Verbo". El movimiento unitrinitario de Dios que se nos ha vuelto familiar a través del símbolo niceno ("Credo in unum deum..." [Creo en un dios]), no dice nada en cuanto a la realidad intramundana, no tiene ningún contenido óntico, sino que da cuenta de la nueva experiencia de la palabra que el cristianismo ha traído al mundo; para usar los términos de Wittgenstein, no dice nada sobre *cómo* el mundo es, sino que revela *que* el mundo

es, que el lenguaje es. La palabra, que está absolutamente en el principio, que es, por lo tanto, el presupuesto absoluto, no presupone nada sino a sí misma, no tiene nada delante de sí que pueda explicarla o develarla a su vez (*no hay palabra para la palabra*), y su estructura trinitaria no es más que el movimiento de la propia autorrevelación. Y esta revelación de la palabra, este no presuponer nada sino el presupuesto único, es Dios: "Y el verbo era Dios" (*Jn.* I, I).

El sentido propio de la revelación es entonces el mostrar que toda palabra y todo conocimiento humano tienen su raíz y su fundamento en una apertura que los trasciende infinitamente; pero –al mismo tiempo– esta apertura no concierne sino al lenguaje mismo, a su posibilidad y a su existencia. Como decía el gran teólogo judío y cabeza de la escuela neokantiana Hermann Cohen, el sentido de la revelación es que Dios no se revela *en* algo, sino *a* algo, y que su revelación no es otra que *die Schöpfung der Vernunft,* la creación de la razón. Revelación no significa éste o aquel enunciado sobre el mundo, no aquello que se puede decir a través del lenguaje, sino que la palabra, el lenguaje son.

¿Pero qué puede significar una afirmación del tipo: el lenguaje es?

Es en esta perspectiva que debemos dirigir nuestra mirada hacia el lugar clásico en el que se ha postulado el problema de la relación entre revelación y razón, es decir al argumento ontológico de Anselmo. Ya que, como fue objetado tempranamente por Anselmo, no es verdad que la simple pronunciación del nombre *Dios,* de *quid maius cogitari nequit* [del que no se puede pensar nada mayor], implica necesaria-

mente la existencia de Dios. Pero existe un ser cuya simple nominación lingüística implica la existencia, y es el lenguaje. El hecho de que yo hable y que alguien escuche no implica la existencia de nada, excepto del lenguaje. *El lenguaje es lo que debe necesariamente presuponerse a sí mismo.* Lo que el argumento ontológico prueba es, entonces, que si los hombres hablan, si hay animales racionales, entonces hay una palabra divina, en el sentido de que siempre hay ya preexistencia de la función significante y apertura de la revelación (sólo en este sentido –sólo si Dios es el nombre de la preexistencia del lenguaje, de su morar en la *arché*– el argumento ontológico prueba la existencia de Dios). Pero esta apertura, contra lo que pensaba Anselmo, no pertenece a la esfera del discurso significante, no es una proposición dotada de sentido sino un puro acontecimiento de lenguaje más allá o más acá de todo significado particular. Conviene releer en este horizonte la objeción que un gran lógico poco conocido, Gaunilon, opone al argumento de Anselmo. A Anselmo, quien afirmaba que proferir la palabra *Dios* implica necesariamente, para quien lo entiende, la existencia de Dios, Gaunilon opone la experiencia de un idiota o de un bárbaro que, frente a un discurso significante, entiende ciertamente que hay un acontecimiento de lenguaje, que hay –dice Gaunilon– una *vox,* una palabra humana, pero no puede de ningún modo aprehender el sentido del enunciado. Un tal idiota o un tal bárbaro –escribe Gaunilon– no piensa

> la voz misma, es decir el sonido de las sílabas o de las letras, que es una cosa de algún modo verdadera, sino el sentido

> de la voz oída; pero no como piensa quien conoce qué cosa se suele significar con aquella voz (y que lo piensa, por ende, según la cosa [*secundum rem*], aunque sea verdadera sólo en el pensamiento) sino sobre todo tal como piensa quien no conoce su significado y piensa sólo según el movimiento del alma que trata de representarse el efecto de la voz oída y su significado.

Experiencia *ya no* de un mero sonido *y todavía no* de un significado, este "pensamiento de la voz sola" ("cogitatio secundum vocem solam", como la llama Gaunilon) abre al pensamiento una dimensión lógica auroral que, indicando el puro tener-lugar del lenguaje sin ningún evento determinado de significado, muestra que todavía hay una posibilidad de pensamiento más allá de las proposiciones significantes. La dimensión lógica más original que está en cuestión en la revelación no es, por lo tanto, la de la palabra significante sino la de una palabra que, sin significar nada, significa la significación misma. (En este sentido deben entenderse las teorías de aquellos pensadores como Roscelino, de los que se decía que habían descubierto "el significado de la voz" y que afirmaban que las esencias universales eran sólo *flatus vocis* [mera exhalación de voz]. *Flatus vocis* no es aquí el simple sonido sino, en el sentido que hemos visto, la voz como pura indicación de un acontecimiento de lenguaje. Y esta voz coincide con la dimensión de significado más universal, con el ser.) Esta donación de una voz por el lenguaje es Dios, es la palabra divina. El nombre de Dios, es decir el nombre que nomina el lenguaje, es por lo tanto (tal como

la tradición mística no se ha cansado de repetir) una palabra sin significado.

En términos de la lógica contemporánea, podríamos decir, entonces, que el sentido de la revelación es que, si hay un metalenguaje, éste no es un discurso significante, sino una pura voz insignificante. Que exista el lenguaje es algo tan cierto como incomprensible, y esta incomprensibilidad y esta certeza constituyen la fe y la revelación.

La principal dificultad de una exposición filosófica atañe a este mismo orden de problemas. La filosofía no se ocupa, en efecto, sólo de aquello que es revelado a través del lenguaje, sino también de la revelación del lenguaje mismo. Una exposición filosófica es, entonces, aquella que, hable de lo que hable, debe también dar cuenta del hecho de que habla, un discurso que, en todo decir, dice ante todo el lenguaje mismo. (De aquí la esencial proximidad –pero también la distancia– entre filosofía y teología, al menos tan antigua como la definición aristotélica de la filosofía primera como *theologiké*.)

Esto se podría expresar también diciendo que la filosofía no es una visión del mundo sino una visión del lenguaje y, en efecto, el pensamiento contemporáneo ha seguido con incluso demasiado celo este camino. La dificultad surge aquí, sin embargo, del hecho de que –como esta implícito en la definición de la voz que da Gaunilon– lo que está en cuestión en una exposición filosófica no puede ser simplemente un discurso que tiene al lenguaje como tema, un metalenguaje que habla del lenguaje. La voz no dice nada, sino que se muestra, precisamente como la forma lógica

según Wittgenstein, y no puede por lo tanto convertirse en tema de un discurso. La filosofía no puede sino conducir al pensamiento hasta el límite de la voz: no puede decir la voz (o, al menos, así parece).

El pensamiento contemporáneo ha tomado conciencia de manera resuelta del hecho de que un metalenguaje último y absoluto no existe, y de que toda construcción de un metalenguaje queda presa en un regreso al infinito. La paradoja de la pura intención filosófica es, sin embargo, justamente la de un discurso que debe hablar del lenguaje y exponer sus límites sin disponer de un metalenguaje. De este modo, ella se topa precisamente con lo que constituía el contenido esencial de la revelación: *lógos ên arché,* la palabra está absolutamente en el principio, es el presupuesto absoluto (o, como escribió alguna vez Mallarmé: el verbo es un principio que se desarrolla a través de la negación de todo principio). Y es con esta morada de la palabra en el principio que una lógica y una filosofía conscientes de sus tareas deben medirse siempre de nuevo.

Si hay un punto sobre el cual las filosofías contemporáneas parecen estar de acuerdo es precisamente el reconocimiento de este presupuesto. Así, la hermenéutica asume esta irreductible prioridad de la función significante afirmando –según el lema de Schleiermacher que abre *Verdad y Método*– que "en la hermenéutica hay un solo presupuesto: el lenguaje", o interpretando, con Apel, el concepto de "juego lingüístico" de Wittgenstein en el sentido de una condición trascendental de todo conocimiento. Este *a priori* es, para

la hermenéutica, el presupuesto absoluto, que puede ser reconstruido y hecho consciente, pero no puede ser superado. De manera coherente con estas premisas, la hermenéutica no puede sino ponerse como horizonte de una tradición y una interpretación infinitas, cuyo sentido último y cuyo fundamento deben necesariamente permanecer no dichos. Ella puede interrogarse sobre cómo adviene la comprensión, pero el hecho de que haya comprensión es aquello que, permaneciendo impensado, hace posible toda comprensión. "Todo acto de palabra, escribe Gadamer, en el acto de su acontecer, hace presente al mismo tiempo lo no dicho a lo cual él mismo se refiere como respuesta y llamada". (Se comprende, entonces, cómo la hermenéutica, aun cuando se remite a Hegel y a Heidegger, deja en la sombra precisamente aquel aspecto del pensamiento de ambos que ponía en la mira el saber absoluto y el fin de la historia, por una parte, y e1 *Ereignis* y el fin de la historia del ser, por la otra.)

En este sentido, la hermenéutica se contrapone –pero no de un modo tan radical como podría parecer– a aquellos discursos, como la ciencia y la ideología, que aun presuponiendo más o menos conscientemente la preexistencia de la función significante, remueven este presupuesto y dejan que actúen sin reservas su productividad y su poder nulificante. Y, en verdad, no se entiende de qué manera la hermenéutica podría convencer a estos discursos de que renuncien a sus comportamientos, al menos en la medida en que ellos han devenido nihilísticamente conscientes de su falta de fundamento. Si el fundamento es de todos modos indecible e irreductible; si él anticipa ya siempre al

hombre hablante, arrojándolo a una historia y a un destino epocal, entonces un pensamiento que recuerde y tome bajo su cuidado este presupuesto parece éticamente equivalente a aquel que, abandonándose a su destino, hace experiencia hasta el fondo (y en verdad no hay fondo) de la violencia y la falta de fundamento.

Por lo tanto no es casual si, según una acreditada corriente del pensamiento francés contemporáneo, el lenguaje está mantenido en el principio, pero esta morada en la *arché* tiene la estructura negativa de la escritura y del *grámma.* No hay una voz para el lenguaje, sino que él es, desde el principio, huella y autotrascendencia infinita. En otras palabras: el lenguaje, que está en el principio, es la nulificación y la dilación de sí mismo, y el significante no es otra cosa que la cifra irreductible de esta falta de fundamento.

Es legítimo preguntarse si este reconocimiento del presupuesto del lenguaje que caracteriza el pensamiento contemporáneo pueda agotar en verdad la tarea de la filosofía. Se diría que aquí el pensamiento considera cerrada su tarea precisamente con el reconocimiento de lo que constituía el contenido más propio de la fe y la revelación: la situación del *lógos* en la *arché.* Lo que la teología proclamaba incomprensible para la razón ahora es reconocido por la razón como su presupuesto. Toda comprensión está fundada en lo incomprensible.

¿Pero no queda en sombras, de este modo, precisamente lo que debería ser la tarea filosófica por excelencia, es decir, la eliminación y 1a "absolución" del presupuesto? ¿No era acaso la filosofía el discurso que se pretendía libre de todo

presupuesto, incluso del más universal de los presupuestos, que se expresa en la fórmula: hay lenguaje? ¿No se trata para ella de comprender lo incomprensible? Quizá justamente en el abandono de esta tarea, que condena a la sierva a un matrimonio con su patrona teológica, consiste la dificultad presente de la filosofía, así como la dificultad de la fe coincide con su aceptación por parte de la razón. La abolición de los confines entre fe y razón signa también su crisis, es decir, su juicio recíproco.

El pensamiento contemporáneo ha llegado a la proximidad de ese límite, más allá del cual ya no parece posible un nuevo develamiento epocal-religioso de la palabra. El carácter de *arché* del *lógos* ya está completamente revelado, y ninguna nueva figura de lo divino, ningún nuevo destino histórico puede alzarse por encima del lenguaje. El lenguaje, en el punto en cual se sitúa absolutamente en *arché,* también desvela su absoluta anonimia. No hay nombre para el nombre, no hay metalenguaje, ni siquiera en la forma de una voz insignificante. Si Dios era el nombre del lenguaje, "Dios ha muerto" puede significar solamente: ya no hay un nombre para el lenguaje. La revelación acabada del lenguaje es una palabra completamente abandonada por Dios. Y el hombre está arrojado en el lenguaje sin tener una voz o una palabra divina que le garanticen una posibilidad de salirse del juego infinito de las proposiciones significantes. Así, finalmente, nos encontramos solos con nuestras palabras, por primera vez solos con el lenguaje, abandonados de todo fundamento ulterior. Ésta es la revolución copernicana que

el pensamiento de nuestro tiempo hereda del nihilismo: somos los primeros hombres que se han vuelto completamente conscientes del lenguaje. Aquello que las generaciones pasadas han pensado como Dios, ser, espíritu, inconsciente, por primera vez nosotros lo vemos límpidamente como lo que son: nombres del lenguaje. Por eso toda filosofía, toda religión y todo saber que no hayan tomado conciencia de este viraje, pertenecen para nosotros irrevocablemente al pasado. Los velos que teología, ontología y psicología han tendido sobre el humano han caído ahora y uno a uno nosotros los restituimos a su lugar propio en el lenguaje. Sin velos miramos ahora al lenguaje, que ha expelido de sí a todo lo divino, a todo indecible: enteramente revelado, absolutamente en el principio. Como un poeta que ve finalmente el rostro de su musa, así la filosofía ahora mira cara a cara al lenguaje (por esto –ya que la Musa nombra la experiencia del lenguaje más original– Platón puede decir que la filosofía es "la música suprema").

El nihilismo hace esta misma experiencia de una palabra abandonada de Dios; pero la revelación extrema del lenguaje es interpretada por él en el sentido de que no hay nada por revelar, que la verdad del lenguaje es develar la nada de toda cosa. La ausencia de un metalenguaje se pone así como la forma negativa del presupuesto, y la nada como el último velo, el último nombre del lenguaje.

Si retomamos, llegados a este punto, la imagen de Wittgenstein de la mosca encerrada en el vaso, podríamos decir que el pensamiento contemporáneo terminó reconociendo la inevitabilidad, para la mosca, del vaso en el que está en-

cerrada. La preexistencia y la anonimia de la función significante constituyen el presupuesto que anticipa ya siempre al hombre hablante y con respecto al cual no parece haber salida. Los hombres están condenados a entenderse en el lenguaje. Pero una vez más, aquello que de este modo se deja de lado es justamente el proyecto original que le había sido confiado a aquella imagen: la posibilidad de que la mosca saliera del vaso.

La tarea de la filosofía debe, por lo tanto, ser retomada exactamente en el punto en el cual el pensamiento contemporáneo parece haberla abandonado. Si es verdad, de hecho, que la mosca debe empezar ante todo por ver el vaso en el que está encerrada, ¿qué puede significar tal visión? ¿Qué significa ver y exponer los límites del lenguaje? (El vaso no es, de hecho, para la mosca una cosa, sino aquello a través de lo cual ve las cosas.) ¿Es posible un discurso que, sin ser un metalenguaje ni hundirse en lo indecible, diga el lenguaje mismo y exponga sus límites?

Una antigua tradición de pensamiento enuncia esta posibilidad como una teoría de las ideas. Contrariamente a la interpretación que ve en ella el fundamento indecible de un metalenguaje, en la base de la teoría de las ideas está en cambio una aceptación sin reservas de la anonimia del lenguaje, así como de la homonimia que gobierna su campo (en este sentido deben entenderse la insistencia de Platón sobre la homonimia entre ideas y cosas y el rechazo socrático de toda misología). Precisamente esta finitud y esta equivocidad del lenguaje humano devienen el sendero abierto al "viaje dialéctico" del pensamiento. Si toda palabra

humana presupusiera ya siempre otra palabra; si el poder presuponiente del lenguaje no tuviera nunca fin, entonces en verdad no podría haber experiencia de los límites del lenguaje. Por otra parte, un lenguaje perfecto, del cual hubiera desaparecido toda homonimia y en el cual todos los signos fueran unívocos, sería un lenguaje absolutamente privado de ideas.

La idea está comprendida enteramente en el juego entre anonimia y homonimia del lenguaje. *Ni el uno es y tiene nombre, ni él no es y no tiene nombre.* La idea no es una palabra (un metalenguaje) y tampoco visión de un objeto fuera del lenguaje (un objeto tal, un indecible tal no existe), sino *visión del lenguaje mismo.* Ya que el lenguaje, que media para el hombre toda cosa y todo conocimiento, es él mismo inmediato. El hombre hablante no puede alcanzar nada inmediato –excepto el lenguaje mismo, excepto la mediación misma–. Semejante *mediación inmediata* constituye para el hombre la única posibilidad de alcanzar un principio liberado de todo presupuesto, incluso de la presuposición de sí mismo; es decir, de alcanzar aquella *archè anypóthetos* que Platón, en la *República,* presenta como el *télos,* como el cumplimiento y el fin de *autòs hò lógos,* del lenguaje mismo y, al mismo tiempo, como la "cosa misma" y el asunto del hombre.

Ninguna verdadera comunidad humana puede, en efecto, surgir sobre la base de un presupuesto –sea la nación o la lengua o incluso el *a priori* de la comunicación del que habla la hermenéutica–. Lo que une a los hombres entre sí no es ni una naturaleza ni una voz divina ni la común prisión en el lenguaje significante, sino la visión del lenguaje mismo

y, por lo tanto, la experiencia de sus límites, de su *fin.* Verdadera comunidad es sólo una comunidad no presupuesta. La pura exposición filosófica no puede ser por lo tanto exposición de las propias ideas sobre el lenguaje o sobre el mundo, sino exposición de la *idea del lenguaje.*

Lengua e historia

Categorías lingüísticas y categorías históricas en el pensamiento de W. Benjamin

Entre las notas preparatorias de las tesis *Sobre el concepto de historia*[1] se encuentra, repetido en distintas variantes, el siguiente pasaje:

> El mundo mesiánico es el mundo de una total e integral actualidad. Sólo en él hay por primera vez una historia universal. Lo que se llama hoy con este nombre puede ser solamente una especie de esperanto. A ella no puede corresponder nada, antes de que sea allanada la confusión que proviene de la torre de Babel. Ella presupone la lengua, en la cual cada texto de una lengua viva o muerta debe ser traducido de manera integral. O mejor dicho, ella misma es esta lengua. Pero no como lengua escrita, antes bien como alegremente celebrada. Esta fiesta está purificada de toda ceremonia y no conoce cantos de fiesta. Su lenguaje es la idea misma de la prosa, que es comprendida por todos

[1] Existe traducción castellana: WALTER BENJAMIN, *Tesis sobre filosofía de la historia*, Madrid, Taurus, 1973 [N. de T.].

los hombres, así como los nacidos en día domingo conocen la lengua de los pájaros (*GS*, I, 3, 1239).[2]

El acercamiento que, en la perspectiva mesiánica, instituye este pasaje entre lengua e historia, categorías lingüísticas y categorías históricas, puede parecer a primera vista sorprendente. La historia de la humanidad redimida, dice Benjamin, es la única historia universal: pero ella es todo uno con su lengua. La historia universal presupone la lengua universal, que pone fin a la confusión babélica. La figura de esta lengua de la humanidad redimida es, sin embargo, una lengua no escrita, sino alegremente celebrada. Ella es la idea de la prosa, "la prosa liberada", leemos en una variante, "que ha forzado las cadenas de la escritura" (*GS*, I, 3, 1235); y es, por lo tanto, comprendida por todos los hombres como, según una leyenda popular cristiana sobre los poderes sobrenaturales de los *Sonntagskinder,* los niños nacidos en día domingo comprenden la lengua de los pájaros.

En las páginas que siguen nos proponemos hacer una lectura de este texto, en el cual Benjamin ha dado forma, en un fragmento luminoso, a una de sus intenciones más profundas.

El acercamiento entre categorías históricas y categorías lingüísticas del que se trata aquí no fue siempre tan insólito

[2] Las citas de las obras de Benjamin renvían a: WALTER BENJAMIN, *Gesammelte Schriften,* edición al cuidado de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, 5 vols., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972-1982 (después de la sigla *GS*, la primera cifra indica el volumen, la segunda el tomo, la tercera la página).

como nos puede parecer hoy. Al pensamiento medieval le fue incluso familiar en una formulación aún más extrema, si esto fuera posible, que se enuncia en los siguientes términos: "La historia pertenece a la gramática" ("haec disciplina [esto es, historia] ad gramaticam pertinet", se lee en las *Etimologías* –I, XLI– de Isidoro de Sevilla). En el texto de Agustín, en el cual la sentencia de Isidoro encontraba su propia autoridad, esta pertinencia se explica por la necesaria referencia de toda transmisión histórica a la esfera de la "letra". Después de haber recorrido, como dice él, "la infancia de la gramática [*quaedam gramaticae infantia*]", desde la invención de los caracteres alfabéticos hasta la identificación de las partes del discurso, Agustín continúa:

> Podía así la gramática estar ya cumplida, pero dado que con su nombre mismo declara profesar las letras, por lo cual en latín se la llama literatura, ocurrió que todo lo memorable fuera consignado a las letras [*litteris mandaretur*], pasó a ser necesariamente de su pertinencia. Así a esta disciplina quedó asociada la historia, que es una en cuanto a su nombre pero infinita en cuanto a su materia, múltiple y más llena de preocupaciones que de alegría y de verdad, asunto gravoso no tanto para los historiadores, como para los gramáticos (*De ordine,* 2, 12, 37).

Si la historia se nos presenta aquí, en la tétrica luz que ya nos es familiar, como "asunto gravoso de los gramáticos antes que de los historiadores", es porque Agustín, con una aguda penetración de la naturaleza del lenguaje, comprende

en la ciencia de la lengua no sólo la gramática en sentido estricto (el análisis sincrónico de sus estructuras), sino también la dimensión "infinita" de la transmisión histórica ("litteris mandaretur"). La letra, el *grámma,* es para Agustín sobre todo un elemento histórico. ¿En qué sentido?

La concepción agustiniana tenía su fundamento en la reflexión estoica sobre el lenguaje, que estaba expresada, por ejemplo, en el gran tratado de Varrón sobre la lengua latina. Esta reflexión distinguió claramente en el lenguaje dos planos: el de los nombres (o de la pura nominación, "impositio, quemadmodum vocabula rebus essent imposita" [imposición, del mismo modo que los vocablos son impuestos a las cosas]) y el del discurso, que deriva de él como "un río de la surgente" (*De lengua latina,* VIII, 5-6).

Dado que el hombre puede recibir los nombres, que siempre lo preceden, sólo a través de la transmisión, el acceso a esta esfera fundamental del lenguaje está mediado y condicionado por la historia. El hombre hablante no inventa los nombres ni éstos emanan de él como una voz animal: ellos más bien le advienen, dice Varrón, *descendiendo,* es decir a través de una transmisión histórica. Los nombres solamente nos pueden ser dados, *tràditi*; el discurso, en cambio, es objeto de un *ars,* susceptible de un saber técnico-racional. Aquí no importa si los nombres son concebidos como un regalo divino o una invención, humana: lo importante es que en todo caso su origen escapa al hablante.

Con esta descomposición del plano del lenguaje en dos niveles jerárquicamente distintos, nos encontramos en presencia de una intuición muy duradera y central que también

podemos encontrar en términos perfectamente análogos en el *Tractatus* de Wittgenstein. Aquí los nombres son definidos de hecho como signos primitivos (*Urzeichen*)*,* cuyo significado nos tiene que ser primero explicado para que nosotros podamos comprenderlo (prop. 4.026). Con las proposiciones, dice en cambio Wittgenstein, nos entendemos sin necesidad de ulteriores explicaciones. (Es importante reflexionar sobre este rasgo del acceso humano al lenguaje, que es tal que todo acto de palabra presupone siempre el plano de los nombres, que es sólo penetrable históricamente, en un "así se dice" que es, en verdad, un "así se decía".)

Un pasaje del *Convivio* de Dante nos presenta este primordial fundamento histórico del lenguaje, resistente a toda penetración puramente técnico-racional, con una imagen astronómica como "la sombra" de la gramática. Dante compara aquí la gramática con el cielo de la Luna, por vía "de la sombra que hay en ella, la cual no es otra cosa que la rareza de su cuerpo, al que no pueden alcanzar los rayos del sol y repercutir como en las otras partes"; del mismo modo, dice Dante de la gramática, "por su infinitud, los rayos de la razón no la alcanzan, especialmente a los vocablos" (*Conv.*, II, XIII, 8-10).

La razón no puede llegar al fondo en los nombres (*los vocablos*), no puede alcanzarlos porque, como hemos visto, ellos le advienen históricamente: *descendiendo.* Este infinito "descenso" de los nombres es la historia. El lenguaje anticipa siempre, en cuanto a su lugar original, al hombre hablante, superándolo al infinito hacia el pasado y, al mismo tiempo, hacia el futuro de un descendencia infinita, de modo que

el pensamiento no puede terminar nunca en él. Es ésta la irremediable "sombra" de la gramática, la oscuridad que es originalmente inherente a la lengua y que funda –en la necesaria coincidencia de historia y gramática– la condición histórica del hombre. La historia es la cifra de la sombra que vela el acceso del hombre al plano de los nombres: *la historia está en lugar de los nombres.* La transparencia del lenguaje –la falta de fundamento de todo acto de habla– funda, al mismo tiempo, la teología y la historia. Hasta que el hombre no pueda llegar al fondo en el lenguaje, habrá transmisión de los nombres; y mientras haya transmisión de los nombres habrá historia y habrá destino.

A la luz de lo dicho hasta aquí, la coincidencia entre lengua e historia, que se enuncia en el texto de Benjamin, deja de parecer sorprendente. La condición histórica del hombre es inseparable de su condición de ser hablante y está inscripta en la modalidad misma de su acceso al lenguaje, que originalmente está marcada por una escisión. ¿Pero de qué manera entiende Benjamin esta cohesión de lengua e historia, de categorías lingüísticas y categorías históricas? En un escrito de 1916, *El significado del lenguaje en el "Trauerspiel" y en la tragedia,* la expresa en una forma fulgurante y abreviada: "La historia –leemos allí– nace junto al significado en el lenguaje humano" (*GS*, II, 1, 139). En este escrito, sin embargo, la cohesión de lengua e historia no es total: coincide más bien con una fractura del plano del lenguaje, es decir con el decaer de la palabra [*Wort*] de su "pura vida sentimental [*reines Gefühlsleben*]" donde ella es "puro sonido del

sentimiento", en la esfera del significado [*Bedeutung*]*:* "En medio de este camino (hacia el puro sonido), la naturaleza se ve traicionada por el lenguaje, y esta inmensa inhibición del sentimiento se convierte en luto" (*GS*, II, 1, 138). Historia y significado se producen, entonce, juntas, pero sobrevienen a una condición por así decir prehistórica del lenguaje, en la que no existe todavía la dimensión del significado, sino sólo la pura vida sentimental de la palabra.

En el ensayo *Sobre la lengua en general y la lengua de los hombres* (1916), la descomposición del lenguaje en dos planos es articulada claramente en un mitologema basado en la exégesis bíblica. Aquí, como en el pensamiento medieval, el plano original del lenguaje es el de los nombres, ejemplificado según el relato del *Génesis,* en la nominación adánica. Lo que Benjamin define aquí "pura lengua [*reine Sprache*]" o lengua de los nombres [*Namenssprache*], no es, sin embargo, de ningún modo lo que nosotros, según una concepción cada vez más difundida, estamos acostumbrados a considerar como un lenguaje: es decir, la palabra significante como medio de una comunicación que transmite un mensaje de un sujeto a otro. Tal concepción del lenguaje es incluso expresamente rechazada por Benjamin como "concepción burguesa de la lengua", cuya "inconsistencia y vacuidad" él pretende de hecho mostrar. Frente a ésta, la pura lengua de los nombres es como el ejemplo de una concepción de la lengua que no "conoce a ningún medio, ningún objeto y ningún destinatario de la comunicación". El nombre, como la más íntima esencia del lenguaje mismo es aquello "*a través de* lo cual no se comunica nada, y *en* lo

cual la lengua se comunica absolutamente a sí misma. En el nombre, la esencia espiritual que se comunica es la lengua" (*GS*, II, 1, 144). Por eso Benjamin puede definir el nombre como "la lengua de la lengua" (donde el genitivo no expresa la relación del medio, sino la del *medium*).

El estatuto de esta lengua adánica es, pues, el de una palabra que no comunica nada excepto a sí misma, y en la cual, por lo tanto, esencia espiritual y esencia lingüística coinciden. Una lengua tal, de hecho, no tiene un contenido, no comunica objetos a través de los significados, sino que más bien es perfectamente transparente a sí misma: "No existe un contenido de la lengua; como comunicación, la lengua comunica un ser espiritual, es decir una comunicabilidad pura y simple" (*GS*, II, 1, 145). Por eso no puede existir, en la pura lengua, el problema de lo indecible (como "contraste entre lo proferido y lo proferible por una parte, y lo indecible y lo improferido por la otra" –*GS*, II, 1, 146–) que caracteriza el lenguaje humano. Aquí la filosofía del lenguaje tiene su punto de contacto con la religión en el concepto de revelación, que no conoce lo indecible.

El pecado original, que echa al hombre del Paraíso, es ante todo la caída del lenguaje desde esta lengua de los nombres insignificante y perfectamente transparente a la palabra significante como medio de una comunicación exterior:

> La palabra debe comunicar algo (fuera de sí): éste es el pecado original del espíritu lingüístico [...]. En cuanto el hombre sale de la pura lengua de los nombres, hace de la lengua un medio (de un conocimiento que le es inadecuado) y por lo tanto, al menos en parte, un mero signo; y eso tiene más tarde como resultado la pluralidad de las lenguas (*GS*, II, 1, 153).

Es esta condición caída del lenguaje, sancionada por la confusión babélica de las lenguas, lo que el ensayo de 1921 sobre la *Tarea del traductor* nos presenta en la perspectiva de una redención mesiánica. Aquí la multiplicidad de las lenguas históricas es captada en su tensión hacia aquella pura lengua que el ensayo de 1916 presentaba como su origen paradisíaco y que aparece, ahora, como aquello único mentado que toda lengua, a su modo, quiere decir:

> Todo parentesco suprahistórico de las lenguas consiste en que, en cada una de ellas tomada un como todo, se mienta una misma cosa que, sin embargo, no es singularmente accesible a ninguna de ellas, sino solamente a la totalidad de sus intenciones que se integran recíprocamente: la pura lengua (GS, IV, 1, 13).

Esto único a lo que tienden queda, en cada lengua individual, a la espera de aflorar con la armonía de todas las lenguas en aquello que Benjamin define como "el fin mesiánico de su historia". Así como la historia tiende a su cumplimiento mesiánico, así también el movimiento lingüístico en su conjunto tiende hacia "un estadio último, definitivo y decisivo de cada estructura lingüística" (*GS*, IV, 1, 14). Tarea del filósofo, como del traductor, es de hecho, la "descripción" y el "presentimiento" de esta única lengua

verdadera, que busca “exponerse” y “constituirse” en el devenir de las lenguas. Y, al final del ensayo, esta pura lengua es descrita en la figura decisiva de una “palabra sin expresión” que se ha librado del peso y de la extrañeza del sentido:

> Liberarla de este sentido, hacer simbolizante el simbolizado mismo, reintegrar al movimiento lingüístico la pura lengua que ha tomado forma, es la única y poderosa capacidad de la traducción. En esta pura lengua, que no quiere decir ya nada [*nichts mehr meint*] y no expresa ya nada [*nichts mehr ausdruckt*], pero como palabra sin expresión y creadora es lo mentado común a todas las lenguas, toda comunicación, todo sentido y toda intención alcanzan una esfera en la que están destinados a extinguirse (*GS*, IV, 1, 19).

¿Cómo debemos entender esta “palabra inexpresiva”, esta pura lengua en la que toda comunicación y todo sentido se extinguen? ¿Cómo podemos pensar –porque ésta y nada menos que ésta es la tarea que se abre al pensamiento llegados a este punto– una palabra que ya no quiere decir, que ya no se destina más a la transmisión histórica de un significado? ¿Y en qué sentido esta palabra –que necesariamente habría aplacado la confusión babélica de los lenguajes– podría proveernos el modelo de aquella lengua universal de la humanidad redimida que “es comprendida inmediatamente por todos los hombres así como la lengua de los pájaros es comprendida por los nacidos en día domingo”? ¿Cómo puede el hombre puramente hablar, comprender la palabra sin la mediación del significado?

Todas las lenguas históricas, escribe Benjamin, quieren decir la pura lengua. Ella es lo mentado [*das Gemeinte*], lo que se quiere decir en toda lengua; por otra parte, ella misma ya no quiere decir nada, en ella cesan toda sentido y toda intención. Podríamos decir, entonces, que *todas las lenguas quieren decir la palabra que no quiere decir.*

Intentemos pensar hasta el final la paradoja de esta formulación de lo mentado. Benjamin escribe que “en cada lengua tomada como un todo es mentada una y la misma cosa, que no es sin embargo accesible a ninguna de ellas singularmente, sino sólo a la totalidad de sus intenciones que se integran de manera recíproca” (*GS*, IV, 1, 13). Lo que permanece indecible y no dice cada lengua es, pues, justo lo que ella mienta y quiere decir: la pura lengua, la palabra inexpresiva. Y es este permanecer no dicho de lo mentado lo que sustenta y funda la tensión significante de las lenguas en su devenir histórico. El plano de la lengua de los nombres –cuya distinción respecto del discurso habíamos visto inaugurar la cohesión de historia y lengua– es lo mentado que las lenguas se transmiten sin lograr nunca llevarlo como tal a la palabra: él es (de este modo podemos interpretar ahora el mito bíblico de la pérdida del lenguaje edénico) aquello que destina las múltiples lenguas a su movimiento histórico. Ellas significan, tienen un sentido, porque quieren decir; pero lo que quieren decir –la pura lengua– permanece en ellas no dicho.

Así de dialéctica es la relación entre las múltiples lenguas históricas y lo mentado único: para decirlo, ellas deberían dejar de querer decirlo, es decir de transmitirse en significado: pero esto es precisamente lo que ellas no pueden hacer

–excepto que se supriman a sí mismas– porque sólo es accesible a la totalidad de las intenciones lingüísticas, es decir a su cumplimiento mesiánico. Por esto Benjamin escribe que "otra solución que no sea temporal y provisoria (a la ajenidad de las lenguas), una solución instantánea y definitiva de esta ajenidad, sigue estando vedada a los hombres o no es, en todo caso, perseguible de modo inmediato" (*GS*, IV, 1, 14). Esto no significa que nos encontremos aquí frente a una dialéctica infinita. En términos mediatos (como Benjamin escribe para la religión, "que madura en las lenguas la semilla escondida de una lengua más alta"), esta tarea es posible y real. La lengua universal y sin expresión se "constituye" y se "expone" en el devenir histórico de las lenguas. Su constitución apaga, no obstante y de manera definitiva, toda intención lingüística y elimina lo indecible que la destinaba a la transmisión histórica y a la significación. En tanto que la pura lengua es la única que no quiere decir, pero dice, ella también es la única en la que se cumple aquella "cristalina eliminación de lo indecible en el lenguaje" que Benjamin evoca en una carta a Buber de julio de 1916. Ella es realmente "la lengua de la lengua", que salva la intención de todas las lenguas y en cuya transparencia la lengua se dice, por fin, a sí misma.

Ahora que hemos individualizado, por paradójicos que puedan parecernos, los rasgos fisiognómicos fundamentales de la pura lengua, ¿cómo debemos representarnos, en relación al pasaje del cual partimos, su realidad como lengua universal de la humanidad mesiánica?

Probemos, ante todo, imaginar esta lengua según una hipótesis que Benjamin excluye explícitamente, es decir, como si fuera un esperanto. Porque a Benjamin no se le escapaba que en la base del esperanto había una intención mesiánica, que se expresa incluso en su propio nombre; de hecho, en una de las notas preparatorias de las tesis *Sobre el concepto de historia,* escribe que "la historia universal en el sentido actual es siempre solamente una especie de esperanto. Ella da una buena expresión a las esperanzas del género humano, así como también da el nombre a aquella lengua universal" (*GS*, I, 3, 1235). El término "esperanto" significa, en efecto, "aquel que espera", y es el seudónimo con el cual el médico judío polaco Ludwig Zamenhof publicó en 1887 su *Lingvo internacia* [*Lengua internacional*], exposición de los fundamentos de una lengua universal a la cual el autor confiaba las esperanzas de un entendimiento perenne entre los pueblos. Que él se representaba su lengua en una perspectiva mesiánica (es decir, para usar las palabras de Benjamin, como "aquella en la cual todo texto de una lengua viva o muerta debe ser traducido integralmente") está probado por su tenaz trabajo de traducción, que culmina en la versión en esperanto del Antiguo Testamento, publicada en forma póstuma en Londres en 1926 (o sea, en los mismos años en los que Rosenzweig trabajaba junto con Buber en su traducción de la Biblia al alemán).

¿Cómo está construido el esperanto? Éste se basa en 4.413 raíces deducidas de las lenguas indoeuropeas (neolatinas en su mayoría), que con el sufijo *–o* forman los sustantivos, con el sufijo *–a* los adjetivos, con el *sufijo –i* el infinito

del verbo. Así, por ejemplo, de *skrib,* que significa escribir, se obtiene *skribo* (escritor), *skriba* (escritural) *y skribi* (escribir). Se trata simplemente de una regularización y de una extrema simplificación gramatical de la estructura de las lenguas históricas, que deja inalterada la concepción fundamental de la lengua como sistema de signos que vehiculizan significados. Se le pone un fin, sí, a la pluralidad de las lenguas, pero no en nombre de su cumplimiento mesiánico y su transfiguración, sino en el sentido de la conservación in-finita de la significación y el querer-decir. Es suficiente reflexionar por un instante para darse cuenta de que aquí está excluido precisamente aquel cumplimiento mesiánico de las lenguas que Benjamin tenía en la mira: el esperanto es un querer-decir infinito, que jamás puede encontrar cumplimiento. Una concepción de la historia universal que tuviese como modelo el esperanto no podría ser otra cosa que una organización sumaria de los elementos esenciales de todas las historias particulares; pero esta historia que suma no sería el mundo de una integral actualidad liberado de toda escritura, sino una escritura consignada a una transmisión infinita.

Otra interpretación contra la cual Benjamin explícitamente nos pone en guardia es aquella que concibe la lengua universal (o la historia universal) como un "ideal", en el sentido de una tarea infinita, que atraviesa todo el devenir histórico. La palabra inexpresiva sería, en este sentido, una tarea infinita, como tal nunca completable, hacia la que se mueve la experiencia histórica de la humanidad hablante. Semejante actitud (que sólo falsamente puede ser definida como religiosa) con respecto a la lengua y a la tradición

histórica es afirmada hoy por una corriente filosófica que, proveniente de una interpretación del pensamiento de Heidegger, se ha ganado, a través de un matrimonio con la tradición analítica anglosajona, un lugar de relieve en la *koiné* [lengua común] académica contemporánea.

Según esta concepción "todo acto de habla, en el acto de su acontecer, reúne y hace presente lo no-dicho a que ella se refiere como respuesta y llamada [...] todo discurso humano es finito, en el sentido de que en él hay siempre una infinidad de sentido por desarrollar e interpretar".[3] Esta infinidad de sentido es aquello a lo que debe mantenerse atenta toda escucha de la palabra: auténtica interpretación es aquella que, custodiando abierta la infinita comunidad histórica de los mensajes, sitúa todo dicho histórico en el no-dicho que en él está a la interpretación infinita. Un intérprete que no quisiera custodiar la infinidad de la tradición histórica aparecería, desde esta perspectiva, en las palabras de Gadamer, como "un perro al que alguien trata de indicarle algo y que inevitablemente intenta morder la mano que indica, en lugar de mirar en la dirección hacia la que ella señala". Benjamin ha advertido explícitamente contra esta perspectiva, cuando reunió en una misma crítica tanto la transformación socialdemócrata de la idea marxiana de sociedad sin clases (que era para él una genuina idea mesiánica) en una tarea infinita, como la transformación análoga, cumplida por el neokantismo, de la idea kantiana en ideal. Así como la sociedad sin clases deviene

[3] HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode,* Tübingen, Mohr, 1960, pp. 523-524; trad. cast.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1996.

aquí aquello que funda y guía todo el devenir histórico, sin que ella sea jamás alcanzada en una experiencia, así la lengua ideal se vuelve –en la perspectiva de la hermenéutica– el fundamento indecible que destina el infinito movimiento lingüístico sin que ella misma alcance nunca a la palabra. "La sociedad sin clases –escribe Benjamin– no es el objetivo final del progreso histórico sino su interrupción, tan a menudo fallida y finalmente realizada" (*GS*, I, 3, 1231).

La verdadera hermenéutica de un texto es, para Benjamin, todo el contrario de lo que propone la hermenéutica contemporánea: si el intérprete se detiene a observar lo no-dicho y la infinidad del sentido, no ciertamente para conservarlos, sino para realizarlos, para hacerlos llegar a su fin. Como el perro del ejemplo de Gadamer, obstinadamente el intérprete muerde la mano del instante histórico, para que deje de indicar más allá de sí mismo en una remisión infinita. La crítica auténtica es cumplimiento y mortificación de la obra: exponiendo en ella la idea, la reduce a su núcleo, la "encandila", la *dice.*

El fundamento místico sobre el cual descansa esta concepción de la lengua y la historia resulta evidente en otra teoría que podría reivindicar incluso los mismos derechos a una legítima interpretación del pensamiento de Benjamin. Nos referimos a aquella antigua teoría cabalística del lenguaje que, en nuestro tiempo, ha encontrado en la obra de Scholem su más acreditada exposición. Según esta teoría, el nombre de Dios es el fundamento de todo lenguaje humano. Este nombre, sin embargo, no tiene propiamente

sentido ni es proferible: está constituido simplemente por las veintidós letras del alfabeto, de cuyas combinaciones derivan todos los lenguajes de los hombres.

> Este nombre no tiene para los cabalistas ningún sentido en la acepción común, ningún significado concreto. La falta de significado del nombre de Dios indica su posición en el centro de la revelación, de la que constituye el fundamento. Detrás de toda revelación de un sentido en el lenguaje […] está este elemento que supera y lo hace posible, y que, sin tener sentido, asigna todo otro sentido. Lo que nos habla de la creación y de la revelación, la palabra de Dios, es infinitamente interpretable y se refleja en nuestro lenguaje. Sus rayos o sonidos, que nosotros interceptamos, no son comunicaciones, sino llamadas. Lo que tiene significado, sentido y forma, no es esta palabra en sí misma sino la *tradición* de esta palabra, su mediación y reflexión en el tiempo.[4]

Con esta concepción mística de la relación entre el nombre "literal" de Dios y el lenguaje humano, entramos en un horizonte de pensamiento que le era ciertamente familiar a Benjamin y que ha conocido hoy su secularización en aquella teoría de la supremacía de la letra o el *grámma* como fundamento negativo originario del lenguaje, que, a partir de Derrida, tuvo innumerables versiones en el pensamiento francés

[4] GERSHOM SCHOLEM, "Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala", en *Judaica 3,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, p. 69.

contemporáneo. Una vez más, sin embargo, el mandato benjaminiano excluye la posibilidad de una interpretación semejante. Mientras el carácter místico e in-significante del nombre de Dios está ligado, tanto en la Cábala como en su versión gramatológica, a su estar constituido por puras letras, Benjamin afirma explícitamente que la lengua de la humanidad redimida ha "forzado las cadenas de la escritura" y es una lengua "no escrita, pero celebrada en forma festiva". Al escribir lo que nunca ha sido dicho del método cabalístico, se opone aquí un "leer lo que nunca ha sido escrito". Si las letras de las que está hecho el nombre impronunciable de Dios son lo que destina el lenguaje humano a la transmisión histórica y a la interpretación infinita, podríamos decir entonces (según una intención que Benjamin expresó una vez comparando su relación con la teología con la del papel secante y la tinta: "Él está completamente embebido en ella. Pero si dependiera del papel secante, no habría más tinta" –*GS*, V, 1, 588–) que la lengua universal representa, más bien, la definitiva cancelación y resolución en el lenguaje humano, el nombre de Dios definitiva y absolutamente proferido en palabras.

Con la exclusión de estas tres hipótesis hemos delineado, aunque sea en forma negativa, algunos rasgos fisiognómicos de la pura lengua, pero no por cierto su figura entera. Sin embargo, el hecho de que para Benjamin se trataba aquí de algo así como el problema supremo del pensamiento lo prueba que, en la "Premisa gnoseológica" del *Ursprung,* vincula estrechamente la pura lengua de los nombres adánicos a la teoría platónica de las ideas:

> Las ideas son algo lingüístico [*ein Sprachliches*] y precisamente en la esencia de la palabra, cada vez que se da ese momento en que ella es símbolo. En la percepción empírica, en la cual las palabras se han descompuesto, es inherente a ellas, junto al aspecto simbólico más o menos escondido, un manifiesto significado profano. Es asunto de los filósofos restaurar en su primado, a través de la exposición, el carácter simbólico de la palabra, en el cual la idea llega al autoentendimiento, que es lo contrario de toda comunicación directa hacia el exterior [...]. En la contemplación filosófica la idea se desanuda de lo más íntimo de la realidad, como la palabra que pretende de nuevo su poder nominante (*GS*, I, 1, 216-217).

Y es precisamente el puro poder nominante, "no perdido en el significado cognoscitivo", aquello que –en el pasaje inmediatamente sucesivo– hace de Adán, junto con Platón, el verdadero padre de la filosofía.

La comprensión del estatuto de los nombres se vuelve, llegados hasta aquí, tan esencial, pero también tan aporética, como la comprensión del estatuto de las ideas en el *Parménides* platónico (aquellas ideas que, según Platón, nacieron precisamente de una búsqueda en los *lógoi,* en los discursos). Los nombres, así como las ideas con respecto de los fenómenos, ¿existen como realidad en sí, separadas [*chorís*] con respecto a las palabras existentes? ¿Hay una separación [*chorismós*] entre unas y otras? ¿O más bien –como para la relación entre ideas y fenómenos– la tarea suprema del pensamiento es precisamente pensar la relación

(no el *chorismós,* la separación, sino la *chóra,* la región) entre lengua de los nombres y lenguaje humano? Porque, una vez más, justamente de la capacidad de pensar esta relación dependerá si la lengua de los nombres y la lengua universal deben ser concebidas como un origen inalcanzable y como una tarea infinita, o si en cambio precisamente en la efectiva construcción de esta relación, de esta región, consiste la tarea del filósofo así como la del traductor, la del historiador así como la del crítico y, en último análisis, el empeño ético de todo hombre hablante.

En la "Premisa gnoseológica", de hecho, la exposición de la idea en los fenómenos es inseparable de la salvación de los fenómenos en la idea: ambas se compenetran en un único gesto. "La exposición de los fenómenos –escribe Benjamin– es al mismo tiempo la de las ideas, y solamente así lo que ellos tienen de único es salvado" (*GS* I, I, 225). En esta unidad, sin embargo, se encuentra ínsita una dialéctica en la cual origen y fin se identifican y transforman. El origen no es aquí una proveniencia [*Entstehung*]*,* sino sobre todo algo así como un *Urphänomenon* en sentido goethiano, un "fenómeno de origen" en el que "se determina la figura en la cual una idea se confronta siempre de nuevo con el mundo histórico, hasta que éste yace completo en la totalidad de su historia" (*GS* I, 1, 226). Del mismo modo el fin ya no es aquí simple cesación, sino antes bien totalidad ("El ser que está en cuestión en la filosofía –dice Benjamin– no se sacia con el fenómeno sino sólo con la consumación de su historia"). En la idea, el fenómeno se cumple, "se convierte en aquello que no era: totalidad". Por esto el poder de la idea no inviste

la esfera de los hechos, "sino que se refiere a su prehistoria y a su posthistoria", a su origen y a su completa totalidad.

En tanto origen, la lengua de los nombres no es por lo tanto un punto cronológico inicial, así como el fin mesiánico de las lenguas, la lengua universal de la humanidad redimida, no es una simple cesación cronológica. Juntas constituyen las dos caras de la única *idea de la lengua,* que el ensayo de 1916 sobre la lengua y aquel de 1921 sobre la tarea del traductor nos presentaban divididas.

Si llegados a este punto volvemos al texto del que hemos partido, comprendemos en qué sentido afirma Benjamin que la lengua universal de la humanidad redimida, que una y la misma cosa con su historia, es "la idea de la prosa misma, que es comprendida por todos los hombres como la lengua de los pájaros es comprendida por los nacidos en día domingo". La lengua universal que está aquí en cuestión no puede ser para Benjamin –con una intuición de la que debemos medir al mismo tiempo la osadía y la coherencia– que la idea de la lengua, es decir no un *ideal* (en sentido neokantiano) sino la misma *idea platónica* del lenguaje, que salva y cumple en sí todas las lenguas y que en un enigmático fragmento aristotélico es descripta como "algo así como un medio, un mediador entre la prosa y la poesía". Para Benjamin, sin embargo, ella coincide con la idea de la prosa misma, según la concepción del núcleo prosaico de toda formación lingüística que él ya había expresado en la tesis de licenciatura sobre el concepto romántico de crítica.

Una observación de Valéry, en un artículo sobre la *Encyclopédie Française,* había golpeado a Benjamin a tal punto mientras

trabajaba en el ensayo sobre el *Narrador,* que lo indujo a transcribirla en una anotación inédita. Ella reza:

> La esencia de la prosa es perecer, esto es, ser comprendida, esto es ser disuelta, destruida sin retorno, enteramente sustituida por la imagen o por el impulso.

En tanto que ha alcanzado la perfecta transparencia a sí misma, en tanto dice y mienta ahora sólo a sí misma, la palabra restituida a la idea se disipa inmediatamente, es "pura historia", pero una historia sin más gramática ni transmisión, que no conoce pasado ni repetición, sino que descansa únicamente en su propio transmitir. Ella es aquello que, en toda lengua histórica, se dice continuamente y adviene no como un pre-supuesto indecible, sino como aquello que, consumándose, alimenta la vida de la lengua. Ella es en verdad como la "lámpara eterna" que, en un fragmento del mismo período en el que trabajaba en las tesis sobre el concepto de la historia, Benjamin describe como la imagen de la "pura existencia histórica": "la llama que se enciende en el último día y se nutre de todo aquello que jamás ha ocurrido entre los hombres" (*GS*, I, 3, 1239). La idea de la lengua es la lengua que ya no presupone lengua alguna, y que habiendo consumido en sí todo pre-supuesto y todo nombre, no tiene que verdaderamente nada que decir, sino que simplemente habla.

En esta perfecta transparencia de la lengua, en la que desaparece toda distinción entre plano de los nombres y plano de las palabras significantes, entre lo que se quiso decir y lo dicho, parece en verdad que las lenguas –y, con

ellas, toda cultura humana– han alcanzado su fin mesiánico. Pero lo que finaliza aquí es solamente una determinada concepción de la lengua y una determinada concepción de la cultura: aquellas a las que estamos acostumbrados y que fundaban todo devenir y toda transmisión histórica sobre la irremediable escisión entre una cosa a transmitir y un acto de transmisión, entre nombres y palabras, y garantizaban –a este precio– la infinidad y la continuidad del proceso histórico (y lingüístico).

Benjamin se ha expresado contra esta concepción sin reticencias cuando escribió que el pasado debe ser salvado no tanto del olvido o del desprecio en que se lo tiene, como "de un determinado modo de su tradición", y que "el modo en que él es estimado como una herencia es más funesto que lo que podría ser su desaparición". Y aun más: que "la historia de la cultura acrecienta el peso de los tesoros que cargan sobre los hombros de la humanidad. Pero no le da las fuerzas suficientes como para sacudírselos de encima y tomarlos en sus manos".

Aquí, en cambio, la humanidad ha tomado realmente en sus mano sus "tesoros": su lengua y su historia, su lengua-historia querría decir. La escisión del plano del lenguaje que fundaba el inextricable entrecruzamiento de lengua e historia y, al mismo tiempo, garantizaba su asintótica imposibilidad de coincidir, se desvanece y deja el sitio a una perfecta identidad de lengua e historia, de praxis y palabra.

Por esto la historia universal ya no conoce un pasado a transmitir, y en cambio es el mundo de una "integral actualidad".

Aquí la lengua desaparece como categoría autónoma; ya no es posible hacerse una imagen distinta de ella ni aprisionarla en una escritura: los hombres ya no escriben más su lengua, sino que la celebran como una fiesta sin ritos, se entienden entre ellos "como los nacidos en día domingo entienden la lengua de los pájaros".

Pensar qué serían una comunidad y una lengua humanas que ya no remitieran a ningún fundamento indecible y que ya no se destinaran a una transmisión infinita, y en las cuales las palabras no se distinguieran más de ninguna otra praxis humana, es por cierto una tarea ardua. Pero esto y nada menos que esto es lo que le queda por pensar a un pensamiento que desee verdaderamente estar a la altura de su propio problema. Quizá lo que tenemos aquí frente a nosotros es algo tan simple que nos falta el coraje para pensarlo, aquel coraje –decía Wittgenstein– que sólo puede pagar el pensamiento.

Aquel coraje que, hacia el final de la *Ciencia de la lógica,* empujó a Hegel a formular la idea absoluta como "la palabra originaria, que es un proferimiento, pero tal que, en tanto proferimiento, es inmediatamente de nuevo disipado, mientras es".

Aquel mismo coraje que sustenta la prosa de un cuento de un gran escritor italiano del siglo XX: Antonio Delfini. En este cuento –según un esquema que es tan antiguo como los orígenes de la poesía italiana y romance, desde los trovadores hasta Dante, Delfini nos presenta a una mujer objeto de amor, que es también una lengua. Esta lengua es,

no obstante, una lengua desconocida, totalmente ignota, que no existe en ninguna parte: la lengua vasca. El título de este cuento es *Ricordo de la Basca* [*Recuerdo de la Vasca*]: es decir, si nuestra lectura capta la señal, recuerdo de una lengua desconocida y, sin embargo, amada más allá de todo amor.

Si quisiéramos decir el recuerdo de esta lengua, escribe Delfini, "no podríamos decir nada que tuviera algo que decir". Deberíamos hablar sin tener nada que decir. Este recuerdo es, de hecho, antes que nada el fin de todo recuerdo. Escribe Delfini:

> Nosotros no deberíamos jamás recordarnos, si es verdad que uno de estos días deberemos dejar de una vez de andar a los saltos y correremos al fin a estar juntos como la cosa más natural del mundo. Todas mis plegarias, cuando me encontré solo a lo largo de estos meses, no fueron otra cosa que un ruego: Señor, haz que llegue el día en el cual ya no recordaré a Isabella. Querría que ella estuviera tan cerca de mí que cualquier recuerdo suyo, aun el más forzado, no pudiera darme siquiera una imagen.

En este fin del recuerdo, en esta inaudita proximidad entre el hombre y su lengua en la cual ya no hay lugar para ninguna imagen, letra o gramática, debemos ver, quizá, la verdadera figura de la lengua universal de la humanidad. Y esta lengua, esta proximidad son –escribe Delfíni– "la cosa más natural del mundo".

Filosofía y lingüística

Jean-Claude Milner: *Introduction à une science du langage* [*Introducción a una ciencia del lenguaje*][1]

1

La reseña filosófica de una obra de lingüística plantea, en principio, un problema de legitimación. La historia de las relaciones entre filosofía y ciencia del lenguaje (si se entiende este término en el sentido amplio que también comprende la *téchne grammatiké* de los antiguos y la *gramática* de los medievales) está, sin embargo, tan sujeta a cambios, cruces y accidentes que tal prejuicio es, al mismo tiempo, fundado y carente de todo sentido. En efecto, no sólo la tradición antigua le atribuye acordadamente a Platón y a Aristóteles el origen de la gramática, también el entrelazamiento de categorías lógicas y gramaticales es desde el inicio tan estrecho que no parece posible separarlas ulteriormente. Los estoicos, que le dieron un impulso decisivo al estudio del lenguaje, establecieron así a la *phoné* (en el sentido gramatical de *phonè*

[1] Existe traducción castellana: *Introducción a una ciencia del lenguaje*, Buenos Aires, Manantial, 2000 [N. de T.].

énarthros, voz articulada) como *arché* de la dialéctica; pero ya en las *Categorías* de Aristóteles no es posible entender el concepto de *legómena katà medemían symplokén* [lo que se dice sin combinación] sin implicar en éste el concepto –genuinamente gramatical– de parte del discurso [*méros toû logoû*]. Por otro lado, en el mismo tratado, la determinación del puro ser [*próte ousía*] es inseparable de la determinación de la dimensión de significado del pronombre deíctico y del nombre propio, según un paralelismo que caracteriza a toda la historia de la ontología (basta pensar en la importancia del pronombre y el nombre propio y, en general, de las categorías gramaticales, en el tratamiento del problema del Ser en la teología medieval o, también, en la imposibilidad de discernir entre lógica y gramática en un tratado escolástico *de modis significandis*).

El proyecto de una "liberación de la gramática de la lógica", presentado por Heidegger en un pasaje crucial de *Ser y tiempo*, no es en este sentido fácilmente realizable. Este debería ser, al mismo tiempo, una liberación del lenguaje respecto de la gramática (programa que, más o menos conscientemente, ha sido concebido de diferentes modos en la historia del pensamiento occidental) y presupone una crítica de la interpretación del lenguaje ya implícita en las categorías gramaticales más elementales: el concepto de articulación [*ârthron*], de letra [*grámma*] y el de parte del discurso. Estas categorías, definidas claramente ya por la reflexión griega sobre el lenguaje, no son propiamente ni lógicas ni gramaticales, pero hacen posible toda lógica y toda gramática y, quizá, toda *epistéme* en general.

2

> Las formas del pensamiento son ante todo expuestas y remitidas al lenguaje humano [...] En todo lo que se vuelve para él algo interno, en general una representación, en todo lo que el hombre hace suyo, se ha introducido el lenguaje; y aquello de lo que el hombre hace lenguaje y que exterioriza en el lenguaje contiene, de forma más involuntaria y menos pura, una categoría. Es tan natural al hombre la lógica, o mejor, es tan verdadero que ésta es su misma y peculiar naturaleza, que si la naturaleza, en general, es contrapuesta como lo físico a lo espiritual, se debería decir entonces que lo lógico es, más bien, lo sobrenatural que penetra toda relación o actividad natural del hombre, su sentir, intuir, desear, toda su necesidad y todo su instinto, haciendo en general de ello algo humano.

La implicación de pensamiento y lenguaje que se expresa en este pasaje del prefacio a la segunda edición de la *Ciencia de la lógica*, y la difícil tarea que le otorga al pensamiento son uno de los temas constantes de la tradición filosófica. En nuestro tiempo, esta tarea ha sido formulada (en un sentido diferente, pero con igual decisión) por Kojève, que ha definido la filosofía como aquel discurso "qui peut parler de tout, à condition de parler aussi du fait qu'elle en parie" [que puede hablar de todo a condición de que hable ante todo del hecho de que habla]. Si esta definición da con la verdad, el así llamado "giro lingüístico", con el que se ha querido

caracterizar la orientación de la filosofía contemporánea y su vuelta hacia la reflexión sobre el lenguaje, entendido de modo genérico, corre el riesgo de enunciar una verdad trivial. El término "lenguaje", de hecho, para retomar la célebre fórmula aristotélica, "se dice de muchos modos" y sólo una explicación de lo que la filosofía y la ciencia del lenguaje respectivamente entienden con este término podría derivar en un buen uso de su relación recíproca. La implicación entre la filosofía y la reflexión sobre el lenguaje no significa por lo tanto necesariamente que la filosofía y la lingüística tengan el mismo objeto. No ha perdido ninguna actualidad la observación de Heidegger según la cual "el ser del ente que la lingüística tiene por tema sigue permaneciendo oscuro", y la investigación filosófica debería, por su parte, renunciar a la "filosofía del lenguaje" para preguntarse ante todo cuál es "el modo de ser del lenguaje" (vale decir, al menos si éste tiene o no el modo de ser del objeto intramundano). Tanto en la lingüística como en la reflexión filosófica justamente el concepto de lenguaje permanece muchas veces indeterminado en una vaga homonimia como un *pollachôs legómenon* [dicho de muchas maneras].

3

El libro de Milner se presenta como una introducción a una ciencia del lenguaje. Es la obra de un lingüista eminente que es a su vez un pensador extremadamente original. Aunque dos de sus libros recientes (*L'amour de la langue* y

Les noms indistincts)[2] deberían contar entre las contribuciones francesas más relevantes a la reflexión contemporánea sobre el lenguaje, sólo raramente nos referiremos a ellos. La empresa que el autor se propone en este libro se pretende, de hecho, "résolument scientiste" [resueltamente cientista] (p. 10),[3] en tanto intenta examinar y sustentar "l'hypothèse suivant laquelle la linguistique est un science, au même sens que le peut être une science de la nature" [la hipótesis según la cual la lingüística es una ciencia, en el mismo sentido en que puede serlo una ciencia de la naturaleza] (*ibid*.).

No es casualidad que esta introducción a *una* ciencia del lenguaje aparezca en un momento de la historia de la lingüística en el cual su época gloriosa parece estar agotada hace rato. Concluida la gran empresa de la gramática comparada y la, quizá menos espléndida pero igualmente significativa, de la gramática generativa, la lingüística ya no ocupa hoy aquel lugar de "ciencia-piloto" de las ciencias humanas que se le reconocía sin dificultad hace sólo veinte años. Por otro lado, el prestigio de estas ciencias está hoy generalmente en declive. El proyecto de una ciencia general de lo humano, que había tenido su apogeo hacia el final de los años 60, se ha disuelto con el proyecto político de aquellos años. La dura prosa del mundo de los años 80 sólo deja subsistir ante sí (en los hechos cada vez más claramente separados, a pesar de las declaraciones de los bien intencionados) a las ciencias

[2] Existen traducciones castellanas: *El amor de la lengua*, Madrid, Visor, 1998, y *Los nombres indistintos*, Buenos Aires, Manantial, 1999 [N. de T.].
[3] Las referencias de páginas entre paréntesis se remiten a JEAN-CLAUDE MILNER, *Introduction à une science du langage*, Paris, Seuil, 1989.

positivas por una parte y, por la otra, a una filosofía con frecuencia cada vez más olvidada de sus tareas.

Se podría pensar que un libro como esta *Introducción*, que se pretende enteramente dedicado a la fundación de una ciencia positiva del lenguaje, no puede contribuir de ningún modo a la explicación de la relación entre filosofía y lingüística. Y la verdad es, en cambio, precisamente lo contrario, en el sentido de que en muchos momentos la *Introducción* de Milner realiza una contribución decisiva a la explicación del concepto de lenguaje y su homonimia.

La presente reseña, que obviamente no podrá dar cuenta de todo el valioso contenido de esta *Introducción* (su totalidad sólo podrá ser competencia del lingüista) se concentrará únicamente en algunos de estos momentos. A través de su discusión, esta reseña se propone mostrar cómo el libro, incluso permaneciendo dentro de la ciencia del lenguaje, permite una presentación más correcta de la relación entre filosofía y lingüística y de sus respectivas tareas.

4

Un primer punto se encuentra en la primera parte del libro (dedicada al estatuto epistemológico de la lingüística) y concierne a la identificación del objeto mismo de la ciencia del lenguaje. Aunque el autor no quiera "proponer una epistemología" (p. 23), sería difícil encontrar en un tratado de esta disciplina una exposición tan clara y original del concepto de ciencia galileana. La matematización que

éste implica se basa, según Milner, no tanto (como se suele repetir) sobre la cuantificación, sino sobre la literalización, entendida como la "indépendance entre la substance des entités contraintes et la contrainte" [independencia entre la sustancia de las entidades coaccionadas y la coactiva].

> Ce qui est alors retenu de la mathématique, c'est la dimension de la contrainte, s'appliquant à des entités dont la référence objective (la substance) peut certes être déterminée, mais n'a pas à l'être quand on définit la contrainte elle-même. De là suit que l'on peut manier les entités, sans "voir" ce qu'elles désignent: on parle alors à bon droit de maniement aveugle [pp. 91-92].

> [Lo que se retiene así de la matemática es la dimensión de la coacción, aplicada a entidades cuya referencia objetiva (su sustancia) puede por cierto ser determinada, pero no necesita serlo cuando se define la coacción misma. De aquí resulta que es posible manejar las entidades sin "ver" lo que designan: se habla entonces, con todo derecho, de manejo ciego.]

Inmediatamente después, Milner enuncia una serie de "faits primitifs" [hechos primitivos], que funcionan como límites irreductibles, que la lingüística no puede no encontrar y más allá de los cuales, sin embargo, no puede remontarse.

El primero de estos hechos es el *factum loquendi* [hecho de hablar]. Su único contenido es la existencia del lenguaje, que haya seres hablantes:

Le nom courant de ce fait brut est le langage. On notera qu'il suppose une seule chose: qu'il y ait des êtres parlants. En ce sens, parler du langage, c'est seulement parler du fait que des êtres parlants existent. Toutefois, pour en parler de façon intéressante, il faut pouvoir mettre en question cette existence, or c'est justement ce que la linguistique ne peut pas faire: cette existence pour elle ne saurait être déduite, ni expliquée en général. On comprend en quel sens la linguistique n'a pas pour objet le langage: c'est qu'elle le prend pour axiome.
Cela ne signifie pas du tout qu'on ne puisse pas considérer cette existence pour elle-même et s'interroger sur ses conditions de possibilité. Ce qu'on retrouve alors c'est une question du type: "pourquoi y a-t-il du langage plutôt que pas de langage du tout?". C'est-à-dire une question proprement métaphysique (p. 41).

[El nombre corriente de este hecho bruto es el lenguaje. Se observará que supone una sola cosa: que haya seres hablantes. En este sentido hablar del lenguaje es sólo hablar del hecho de que existen seres hablantes. Sin embargo, para hablar de él de una manera que tenga interés es necesario poder cuestionar esa existencia; pues bien, eso es justamente lo que la lingüística no puede hacer: para ella, esa existencia no puede ser deducida ni explicada en general. Se comprende en qué sentido la lingüística no tiene por objeto el lenguaje: lo toma por axioma.
Esto no significa de ninguna manera que no se pueda considerar dicha existencia por sí misma e interrogar sobre sus

condiciones de posibilidad. Lo que encontramos entonces es una pregunta del tipo: "¿por qué hay lenguaje en lugar de no haber lenguaje en absoluto?". Es decir, una pregunta propiamente metafísica.]

El segundo "hecho primitivo", que debe ser bien distinguido del primero, es el *factum linguae* [hecho de la lengua], es decir que aquello que los hombres hablan es una lengua:

Pour conclure que le langage existe, il suffit qu'on constate que des êtres parlent. La question de savoir quelles sont les propriétés de ce qu'ils parlent n'est pas à cet égard pertinente. Or, la linguistique ne peut s'en tenir là; elle doit donc admettre davantage que la seule et massive existence du langage: elle admet que les êtres parlants parlent des langues.
Dire que les réalisations de langage sont des langues, c'est supposer au minimum que l'ensemble des productions langagières mérite d'être désigné par un nom commun. C'est supposer de plus qu'elles se distribuent, d'une manière analogue aux divers règnes de la nature, en classes et en sous-classes, chaque langue correspondant en gros à ce que dans la nature on appelle une espèce. C'est supposer enfin qu'on peut dire que ce que c'est qu'une langue particulière. C'est supposer en bref (1) qu'on peut distinguer une langue d'une no-langue et (2) qu'on peut distinguer une langue d'une autre. Il faut pour cela qu'on puisse raisonner en termes de propriétés: qu'on puisse autrement dit distinguer les propriétés d'une langue des propriétés d'

une no-langue, les propriétés d' une langue des propriétés d'une autre langue (p. 43).

[Para llegar a la conclusión de que el lenguaje existe, basta con constatar que hay seres que hablan. La cuestión de saber qué propiedades tiene lo que hablan no es, en ese aspecto, pertinente. Pero la lingüística no puede quedarse ahí; tiene que admitir algo más que la sola y masiva existencia del lenguaje: que los seres hablantes hablan *lenguas*. Decir que las realizaciones de lenguaje son lenguas es suponer, como mínimo, que el conjunto de las producciones de lenguaje merece ser designado por un nombre común. Es suponer también que se distribuyen, análogamente a los diversos reinos de la naturaleza, en clases y subclases, correspondiendo cada lengua, en términos generales, a lo que en la naturaleza llamamos una especie. Es suponer, por último, la posibilidad de decir lo que es *una* lengua particular. Suponer, en suma, (1) que se puede distinguir una lengua de una no-lengua y (II) que se puede distinguir una lengua de otra. Para eso hace falta poder razonar en términos de propiedades: dicho de otra manera, poder distinguir las propiedades de una lengua de las de una no-lengua, las propiedades de una lengua de las propiedades de otra lengua.]

Esto implica no sólo que las lenguas sean diferentes aun cuando pertenecen a una clase homogénea (Milner llama a esto *factum linguarum* [hecho de las lenguas]), sino también, y sobre todo, que las lenguas sean descriptibles en términos

de propiedad: es el *factum grammaticae* [hecho de la gramática], que para Milner es el verdadero y propio hecho constitutivo de la lingüística.

Esta clara definición de los hechos constitutivos de la lingüística permite por sí sola disolver la homonimia del término "lenguaje" y distinguir con precisión el objeto de la filosofía del de la lingüística. Si el objeto de ésta es la lengua (entendida como estenograma del *factum linguae*, del *factum linguarum* y del *factum grammaticae*), la filosofía en cambio se ocupa justamente de aquel *factum loquendi* que la ciencia del lenguaje debe limitarse a presuponer. La filosofía es el intento de *exponer* este presupuesto, de tomar conciencia del significado del hecho de que se hable. Se ve como es justamente el *factum grammaticae* el que sirve aquí de diferencia: la filosofía se ocupa, en efecto, de la pura existencia del lenguaje, independientemente de sus propiedades reales (las propiedades trascendentales, que el filósofo debe saber manejar, no exceden el ámbito de lo existente puro), mientras que la lingüística se ocupa de la lengua; en tanto ésta es descriptible en términos de propiedades reales, tiene (o más bien es) una gramática.

Esto implica la exclusión del ámbito de la filosofía de aquellas especulaciones sobre el origen del lenguaje que eran patrimonio tradicional de la filosofía del lenguaje. Como Milner observa, las hipótesis sobre el origen del lenguaje no son más que

la forme fictive, présentée comme un passage, de la limite entre "le langage n'existe pas" et "le langage existe". Ce qui

> est censé apparaître dans ce passage fictif, ce sont des propriétés définitoires et essentielles: ces propriétés sans lesquelles on ne peut dire qu'il existe du langage (p. 42).
>
> [la forma ficticia, presentada como un pasaje, del límite entre "el lenguaje no existe" y "el lenguaje existe". Lo que supuestamente aparecerá en este pasaje ficticio son propiedades definitorias y esenciales: aquellas propiedades sin las cuales no se puede decir que exista lenguaje.]

El intento de la filosofía de identificar las propiedades reales que definen la esencia del lenguaje está destinado al fracaso, precisamente porque penetra ilegítimamente el ámbito de la ciencia. No hay ni puede haber para la filosofía una *esencia* del lenguaje (ni, consecuentemente, una gramática filosófica), porque su tarea se termina en la exposición de su *existencia*.

Se encuentra aquí el límite que divide el campo de la *epistéme* del de la filosofía primera. En su relación con el lenguaje, la filosofía no puede sino mantenerse fiel a su vocación original de ciencia de lo existente puro: si la ciencia en sentido estricto es la que conoce las propiedades de lo existente (o lo existente en tanto tiene ciertas propiedades reales descriptibles), la filosofía (en tanto filosofía primera) es la ciencia que contempla lo existente en tanto existente [*òn hê ón, ón haplôs*], es decir, independientemente de sus propiedades reales.

5

Pero la relación entre filosofía y lenguaje (y, consecuentemente, aquella entre filosofía y lingüística) en realidad es más compleja. En efecto, la filosofía puede reivindicar frente a la *epistéme* la misma vocación de ciencia de lo existente puro, sólo a través de una experiencia particular de lenguaje. Lo existente puro (sin otras propiedades que las trascendentales) –que constituye su único objeto– es, en efecto, algo a lo que el filósofo no tiene otro acceso, sino a través de la reflexión sobre el *factum loquendi* y la construcción de una experiencia en la que aquél esté temáticamente en cuestión. *Sólo la experiencia de la existencia pura del lenguaje abre al pensamiento la pura existencia del mundo*.

De allí, de Platón a Wittgenstein, la particular relación –a veces de desconfianza y otras de sumisión, de "misología" y de "filología"– del filósofo con el lenguaje; de allí, también, la proximidad y la distancia que separa filosofía y ciencia del lenguaje. Ellas insisten sobre el mismo punto, del que una debe contemplar la existencia y la otra se limita a presuponer las propiedades gramaticales. Y para su objetivo ellas no disponen de ninguna instrumentación particular ni de ningún punto de apoyo sólido: ambas deben cumplir un experimento con el lenguaje sin situarse, con respecto a él (como hacen las otras ciencias con respecto de su objeto) en un observatorio externo. La caracterización que Milner da de la lingüística como "ciencia experimental sin observatorio" (p. 128) cuya experimentación propia se constituye por el ejemplo, podría convenir perfectamente también a

la filosofía. Las interrogaciones que ésta plantea (así como las ficciones de las que a veces se sirve) no requieren como respuesta una información (ni tienen valor narrativo), sino que valen más bien a título de ejemplo, en el sentido que Milner define para la lingüística (pp. 109-126, pero también ver el ensayo de 1988 *L'exemple et la fiction* [*El ejemplo y la ficción*]); y, a pesar del refinamiento del aparato lógico, la filosofía habita en última instancia como la lingüística, únicamente en la lengua natural. Si la lingüística es, en palabras de Milner, *scientia infima* [ciencia ínfima], cuyo objeto es tan mínimo que no es posible descender aún más, porque "quel que soit le degré de formalisation mathématique d'une théorie, la dernière instance sera toujours une proposition enoncée en langue naturelle" [sea el que sea el grado de formalización matemática de una teoría, la última instancia será siempre una proposición enunciada en lengua natural] (p. 130), la filosofía parte de un lugar aún más ínfimo, que es la pura existencia del lenguaje.

¿Habrá algunos puntos en los que se tocan estas dos ciencias, tan próximas y sin embargo claramente distintas en cuanto a su objeto? ¿Habrá, en la lingüística, un lugar en el que la existencia del lenguaje emerja como tal?

6

Un lugar así aparece en el capítulo 3 de la segunda parte, que lleva por título "La théorie restreinte des termes" [La teoría restringida de los términos]. Las más de cuarenta páginas

que conforman este capítulo (pp. 315-356) sistematizan de modo ejemplar una de las partes más complejas de la teoría lingüística (una de sus dos articulaciones fundamentales, si es cierto, como afirma Milner, que "les entités linguistiques sont de deux espèces: les termes et les positions" [las entidades lingüísticas son de dos especies: los términos y las posiciones] (p. 409), estas últimas conciernen a la sintaxis).

La reflexión griega sobre el lenguaje había asignado en su momento un lugar fundamental a la distinción entre *ónoma* [término] y *lógos* [proposición]. Según una tradición que se remonta a la Stoa, el momento de la nominación (*appellatio*, *nominum impositio* [apelación, imposición del nombre]) es, además, conceptual y genéticamente distinto al del discurso en acto. Ya en Antístenes, esta distinción gramatical se enlazaba estratégicamente con el problema de la indecibilidad de la existencia pura, en el sentido de que no puede haber discursos definitorios de los elementos primeros y simples, sino sólo nombres. Lo que *se ha llamado* en el nombre, no puede ser *dicho* en una proposición (como también dirá Wittgenstein en la prop. 3.221 del *Tractatus*: "Los objetos sólo se pueden nombrar [...] Se puede decir de ellos, no decirlos").

En las *Categorías*, Aristóteles distingue entre los términos, el pronombre deíctico y el nombre propio, que significan una existencia pura [*próte ousía*], de los otros nombres, que expresan siempre una cualidad. Se sabe que Platón, quien se sirve de la anáfora *auto* para expresar la idea, niega en cambio toda posibilidad para el lenguaje de designar directamente un existente puro sin propiedad (es la *asthénia* de los *lógoi* en la digresión filosófica de la *Carta séptima*).

Otro problema filosófico ligado al plano de los nombres (y, por lo tanto, a la teoría de los términos) es el de la autorreferencia (el del nombre del nombre). Este problema ha dado lugar a una serie de paradojas, la más conocida de las cuales es aquella que, del célebre episodio de *Through the looking-glass* [*Alicia a través del espejo*], se podría llamar la "paradoja del Caballero Blanco". ¿El nombre de un objeto puede ser nombrado sin perder a su vez, con esto, su naturaleza de nombre para convertirse en un objeto nombrado? ¿Y es posible, entonces, que el nombre se refiera a sí mismo en su ser nombre (*nomen nominans* [nombre que nombra] y no *nomen nominatum* [nombre nombrado])? En la prop. 4.126 del *Tractatus*, Wittgenstein da implícitamente una respuesta negativa a esta pregunta. Se sabe que Carnap sostenía por el contrario que un nombre puede ser perfectamente nombrado a través de su inclusión entre comillas; pero éste fue refutado por Reach en un importante artículo.[4]

Una vez más, la lúcida conciencia de la amplitud de los problemas en cuestión le permite a Milner ordenar esta compleja materia en sólo diez teoremas, con una claridad sin igual en la historia de la lingüística. Él empieza abandonando el principio contextual (que se le suele atribuir a Frege), según el cual no es posible determinar la propiedad de un término lingüístico más allá de su contexto discursivo: "Il est possible", enuncia el primer teorema de su teoría limitada de los términos, "d'établir les propriétés de un terme hors

[4] K. REACH, "The name relation and the logical antinomies", en *Journal of Symbolic Logic*, nº 3, 1938, pp. 97-111.

emploi" [Es posible establecer las propiedades de un término más allá de su empleo] (por ejemplo, reconocer su sentido lexical, principio que está en la base de los diccionarios). ¿Pero qué es un término lingüístico considerado en sí mismo? ¿Qué es el *ónoma* de la reflexión griega sobre el lenguaje?

Según Milner esto no es otra cosa que el conjunto de sus propiedades distintivas, que enumera como sigue: 1) pertenencia a una categoría; 2) forma fonológica; 3) significación lexical (o referencia virtual). Ninguna de estas tres propiedades (ni siquiera la forma fonológica, que solemos incluso identificar con el término mismo, como cuando decimos "*mesa* es un sustantivo femenino") aisladas constituye el término lingüístico. Si en este sentido los individuos lingüísticos no son realidades sustanciales, sino sólo "paquets des propriétés" [paquetes de propiedades] (p. 330) no será entonces posible nombrar un término sino por un procedimiento indirecto:

> La procédure est connue: c'est l'opération guillemets par laquelle on dit table pour désigner l'individu linguistique table […] Précisons: ce qui désigne l'individu linguistique table, c'est en fait la concaténation phonologique t^a^b^1^e. Il va cependant de soi qu'en usant de la concaténation phonologique t^a^b^l^e, on vise le lexème table avec toutes ses propriétés lexicales: sa signification, son appartenance catégorielle, et, bien évidemment, sa forme phonologique. Autrement dit, l'on utilise l'une des propriétés identificatoires pour sténographier l'ensemble des propriétés identificatoires qui constituent l'individu.

[El procedimiento es conocido: es la operación entrecomillante por la cual se dice mesa para designar al individuo lingüístico mesa [...]. Precisamos: lo que designa al individuo lingüístico mesa es, de hecho, la concatenación fonológica m^e^s^a. Sin embargo, va de suyo que al usar la concatenación fonológica m^e^s^a, se tiene el lexema mesa con todas sus propiedades léxicas: su significación, su pertenencia categorial y, evidentemente, su forma fonológica. Dicho de otra manera, se utiliza una de las propiedades identificatorias para estenografiar el conjunto de las propiedades identificatorias que constituyen al individuo.]

El problema es el de los individuos lingüísticos y su nombre. Milner retoma aquí la tesis de Kripke sobre el nombre propio, según la cual éste no es el estenograma de una serie de propiedades identificables:

On se souvient de sa démonstration: le seul fait qu'on puisse, à partir du nom propre Aristote et d'un prédicat P, construire un proposition du type "Aristote est P" et sa contrefactuelle "Aristote est no-P" prouve que le nom propre Aristote n'*est* pas le sténogramme d'un paquet de prédicats identificateurs. II est donc crucial que, si la proposition "Aristote aimait les chats" est tenue pour factuelle, la proposition "Aristote n'aimait pas les chats" soit tenue pour contrefactuelle. Or, considérons les termes de langue: une proposition du type "*table* n'a pas la forme phonologique *table*" est visiblement une contradiction *in adjecto* et non pas un contrefactuelle. Il en va de même, malgré

l'apparence, de propositions du type: "*table* n'est pas un Nom", ou même "*table* n'est pas féminin" (p. 331).

[Se recordará su demostración: el solo hecho de que se pueda, a partir del nombre propio Aristóteles y de un predicado P, construir una proposición del tipo "Aristóteles es P" y su contrafactual "Aristóteles es no-P" prueba que el nombre propio Aristóteles no es el estenograma de un paquete de predicados identificadores. Es, pues, crucial que si la proposición "Aristóteles amaba los gatos" es tenida como factual, la proposición "Aristóteles no amaba los gatos" sea considerada contrafactual. Ahora bien, consideremos los términos de lengua: una proposición del tipo "*mesa* no tiene la forma fonológica *mesa*" es visiblemente una contradicción *in adjecto* y ya no un contrafactual. Lo mismo sucede, a pesar de las apariencias, en proposiciones del tipo "*mesa* no es un Nombre" o también "*mesa* no es femenino".]

La tesis de Kripke no puede aplicarse entonces a los términos lingüísticos, y eso le permite a Milner enunciar el teorema: "El término lingüístico no tiene nombre propio" (p. 332). Con este teorema, del que no se podría sobreestimar la importancia, Milner introduce en la teoría de los nombres, por primera vez en la historia de la lingüística, el principio de la imposibilidad del metalenguaje. Ahora bien, precisamente a través de esta anonimia y esta insustancialidad del ser lingüístico, la filosofía ha podido pensar algo así como una existencia pura, es decir una singularidad sin propiedades reales. Si el término lingüístico no fuera

anónimo, si nosotros ya tuviéramos siempre nombres para el nombre, entonces encontraríamos siempre cosas con sus propiedades reales y no habría nunca un punto final a la posibilidad de dar nombres (es decir de atribuir propiedad). Por otra parte, este punto final no puede constituirse por un ser no lingüístico, porque el lenguaje puede nombrar todo y no conoce límites a su poder nominante (lo no-lingüístico no es, en este sentido, más que una presuposición del lenguaje): éste no puede, sin embargo, nombrarse a sí mismo en cuanto nominante, la única cosa para la que nos faltan verdaderamente los nombres es el nombre. Esta anonimia del nombre, en Platón, abre la posibilidad de la idea (que se expresa no con un nombre, sino únicamente por el sintagma nombre + *autó*). Sólo porque el término *rosa* es anónimo, solo porque *rosa* no es el nombre de la *rosa*, yo puedo, diciendo "una rosa" hacer surgir *l'absente de tout bouquet* [la ausencia de todo ramo], es decir la rosa misma o la idea. Y sólo la anonimia del ser lingüístico le confiere su sentido a la tesis metafísica según la cual la existencia no es una propiedad real, es decir, a la posición de lo trascendental. Que "existente" [*ens*] no sea un predicado real, que éste, como los demás predicados transcendentes (*unum, verum, bonum,* etcétera), sea inherente en toda predicación sin añadir a ella ninguna propiedad real, eso sólo puede significar, si se entiende bien (y esto está implícito en el teorema de Milner), que el ser-predicado no es a su vez nominable. El ser-dicho es, en este sentido, el archi-trascendental que condiciona la posibilidad de toda predicación real; pero justamente por eso, éste no puede aplicarse al nombre. El teorema de Milner

es, en realidad, también un teorema sobre lo trascendental: ni el nombre del nombre ni el nombre nombrado son nombres, y lo que está en relación con esta anonimia del nombre es lo existente puro. (Se reconocerá aquí la tesis central de Heidegger sobre el lenguaje: el ser puro sólo surge allí donde la palabra desaparece, pero la palabra desaparece sólo en el punto en que se intenta decir la palabra.)

7

Otro punto en el que la existencia del lenguaje como tal parece emerger en la lingüística es el problema de la predisposición para el lenguaje y su carácter innato (sostenido, en particular, por la escuela de Cambridge). Milner ilustra con mucha agudeza las dificultades y las contradicciones con las que fatalmente se encuentra esta tesis (pp. 216-236). La tesis "el lenguaje es innato" no puede referirse, en efecto, a las lenguas individuales que, como es evidente, tienen un carácter adquirido por el individuo en conformidad con el entorno lingüístico en que se encuentra, sino sólo al lenguaje en general. ¿Pero qué significa hablar de una predisposición "al lenguaje en general"?

> Car, rappelons-le, nul ne peut supposer qu'un être parlant parle le français de manière innée; ceux-la mêmes qui raisonnent en termes d'innée supposent seulement ceci: un être parlant parle de manière innée, et "parler" signifie ici "être capable de parler une langue en general". Et cela, c'est

le langage. Sans doute, on a pu supposer que cette "disposition au langage" n'était pas vide (et qu'autrement dit, le langage avait des propriétés). Mais le contenu de cette disposition est une disposition à une langue *quelconque* ou à un *type* de langue quelconque. Si la disposition au langage n'est pas vide, il faut alors nécessairement qu'existent des propriétés communes à des nombreuses langues, sinon à toutes. Par conséquent, la supposition d'une disposition au langage croise la question de la grammaire universelle (p. 227).

[Porque, recordémoslo, nadie puede suponer que un ser hablante hable el francés de manera innata. Los mismos que razonan en términos de innato suponen sólo esto: un ser hablante habla de manera innata, y "hablar" significa aquí "ser capaz de hablar una lengua en general". Y eso es el lenguaje. Sin duda, se ha podido suponer que esta "disposición al lenguaje" no estaba vacía (y, diciéndolo de otra manera, que el lenguaje tenía propiedades). Pero el contenido de esta disposición es una disposición a una lengua *cualquiera* o a un *tipo* de lengua cualquiera. Si la disposición al lenguaje no está vacía, entonces, hace falta necesariamente que existan propiedades comunes a las numerosas lenguas, si no a todas. Por consiguiente, la suposición de una disposición al lenguaje atraviesa con la cuestión de la gramática universal.]

Ahora bien, la expresión "lenguaje en general", como la de "gramática universal", amenaza con estar privada de un contenido.

En effet, le langage n'est jamais observable que dans une langue particulière. En éthologie, il paraît toujours possible de séparer avec une clarté et une distinction suffisantes la part innée d'un comportement de sa part acquise. Dans les données linguistiques, ce départ n'est jamais simple: plus exactement, il relève de la théorie et non pas de l'observation. Supposons qu'on puisse montrer que, dans toutes les langues, certaines propriétés se rencontrent, elles se combineront sans cesse, dans chacune, avec des propriétés particulières. Il appartiendra certes à la théorie de donner une représentation distincte de l'universel et du particulier, mais l'observation ne rencontre jamais que leur mélange (p. 232).

[En efecto, el lenguaje no es observable más que en una lengua particular. En etología, parece siempre posible separar con claridad y distinción suficientes la parte innata de un comportamiento de su parte adquirida. En los datos lingüísticos, esta posibilidad nunca es simple: más precisamente, ella surge de la teoría y no de la observación. Supongamos que se pueda mostrar que, en todas las lenguas, se dan cita determinadas propiedades, ellas se combinarán sin cesar, en cada una, con las propiedades particulares. Corresponderá desde luego a la teoría dar una representación distinta de lo universal y de lo particular, pero la observación sólo encuentra su mezcla.]

Esta disposición al lenguaje en general (o a una lengua cualquiera) es por cierto como la célebre *tabula rasa* del

intelecto en potencia de la filosofía aristotélica, que no es en acto ningún inteligible y puede serlos todos. Aquello que está en cuestión en estas nociones generales –aun cuando permanece impensado– no es otra cosa que el *factum loquendi*, la pura existencia del lenguaje tomada como una esencia lingüística universal. El innatismo del lenguaje en general en forma de una gramática universal es, entonces, sólo una sombra del *factum loquendi*, con el que la ciencia del lenguaje no puede medirse. Que hay lenguaje, que se habla, no es de hecho una propiedad real, que pueda ser determinada como una gramática universal de la que todas las lenguas participarían. Volvemos a encontrar aquí el mecanismo por el cual la *próte ousía* aristotélica, que es una pura existencia singular, se convierte en cambio en la *substantia* que subyace a todas las categorías. El pensamiento, que trata de captar el *factum loquendi*, el lenguaje como existente puro sin propiedad, está siempre en acto de caer en una gramática.

No debe asombrarnos entonces que muchos proyectos que en el curso de la historia de la cultura occidental han tratado de construir una experiencia pura de la existencia del lenguaje (es decir, del lenguaje sin propiedades reales) hayan terminado a menudo materializándose en una gramática (más o menos universal). Así, al inicio de la cultura romance, en la base tanto del proyecto de la lírica amorosa provenzal como del dantesco, estaba por cierto el intento (filosófico y no simplemente poético) de aferrar la pura existencia del lenguaje en la figura de una mujer, objeto supremo de amor o a través de la lengua materna explícitamente contrapuesta a la gramática. Cualquiera sea la manera en que se entiendan las propiedades que Dante le asigna a su vulgar (ilustre, curial, cardenal, áulico), éstas no son propiedades gramaticales; más bien parecen un equivalente de los *trascendentia* [trascendentales] de la lógica medieval, igualmente vacíos de contenido real.

Estos dos proyectos, sin embargo, han terminado de hecho –en circunstancias históricas que no es éste el momento de analizar– en la construcción de una gramática: la poesía provenzal termina en las *Leys d'Amors* [*Leyes de Amor*], es decir, en una monumental gramática de la lengua de Occitania, en la que las leyes de la lengua son equiparadas a las del amor; y el proyecto dantesco de constituir un vulgar ilustre terminará, aun al precio de traiciones y contradicciones, en el intento de construir una lengua gramatical nacional.

Pero cuando estos proyectos resurgen en forma auténticamente filosófica, en la cultura occidental (y en nuestro siglo, tanto la "lengua pura" de Benjamin como "die Sage" en el último Heidegger son ejemplos de esto), lo que en ellos se pone siempre en cuestión no es el fantasma de una lengua (y de una gramática) universal, sino un experimento que tiene por objeto el *factum loquendi*, la pura existencia del lenguaje.

Podrían realizarse consideraciones análogas (aunque en un registro diverso) en lo que concierne a la ciencia del lenguaje: aquí las diferentes tentativas de construir una lengua o una gramática universales (desde la *lingua matrix* [lengua matriz] de la filología del siglo XVII a la lengua universal y a la *Characteristica* que tanto le interesaba a Leibniz, hasta también, en otro sentido, algunos aspectos de la reconstrucción

del indoeuropeo) traicionan la necesidad de dar cuenta de algún modo del *factum loquendi* y terminan por mostrar sólo los puntos de exceso del lenguaje respecto de la ciencia.

¿Pero cómo es posible, entonces, atestiguar legítimamente en un saber la pura existencia del lenguaje?

8

Las observaciones anteriores habrán dado una idea de la complejidad de la relación entre la filosofía y la ciencia del lenguaje, tal como está implícitamente esbozado en la *Introducción* de Milner. Como *scientia infima*, la lingüística tiene verdaderamente la posición fundamental que las clasificaciones medievales le atribuían cuando ponían a la gramática en primer lugar entre las siete disciplinas de la escuela. Ya que si el lenguaje es la condición de todo saber, entonces la gramática, que vuelve posible una ciencia del lenguaje, es la ciencia que condiciona a todas las otras. Es fácil ver, en efecto, que sólo si el lenguaje tiene ciertas propiedades reconocibles, es posible una ciencia en sentido moderno; si el lenguaje estuviera privado de propiedades reconocibles o si estas propiedades cambiaran continuamente, ningún saber sería posible. Pero eso no basta. Sólo porque la lingüística presupone el *factum loquendi*, el hecho de que hay lenguaje, las otras ciencias pueden presuponer que algo existe por debajo de los objetos cuyas propiedades ellas describen. Ya que lo existente puro es lo que corresponde a la pura existencia del lenguaje, y contemplar la segunda significa contemplar lo primero.

La "literalización" operada por la gramática (entendiendo por literalización, como hace Milner, independencia entre la sustancia de las entidades coaccionadas y la coactiva) es, pues, la literalización fundamental que determina a todas las otras. En este sentido, es ciertamente significativo que los gramáticos antiguos establecieran como principio de su tratado no la pura voz, sino la *phoné engrámmatos, vox quae scribi potest* [la voz que puede ser escrita]: el principio de la ciencia del lenguaje (y por lo tanto de toda *epistéme*) es la gramatización, es decir la literalización de la voz. Pero lo que está en juego en esta literalización es la presuposición de la existencia del lenguaje, la transformación del *factum loquendi* en un presupuesto que debe permanecer impensado.

¿De qué modo, podemos preguntar entonces, aquella presuposición de la existencia del lenguaje que está en cuestión en la literalización aparece en la ciencia del lenguaje? En sus libros anteriores (no sólo en *L'amour de la langue* sino también en *De la syntaxe à l'interprétation* [*De la sintaxis a la interpretación*]), Milner había destacado temáticamente aquellos puntos en los que algo del lenguaje excede la lengua que es el objeto del saber y le impide la perfecta consistencia, ya se trate de la teoría del sujeto de la enunciación o la gramática de los insultos.

Si algo en esta *Introducción* hace de rastro o de cicatriz de aquella presuposición y de este exceso, es el tema de la contingencia, que recorre todo el libro. En la concepción de Milner, en efecto, la ciencia galileana (es decir literalizada) es entregada a la contingencia: lo que la separa claramente de la ciencia clásica es que su objeto habría podido ser diferente

de como es; que las propiedades que le corresponden son ciertas y constantes, pero no necesarias. El desorden que la contingencia introduce en el mundo es, sin embargo, contrabalanceado por un principio que, ya claramente formulado en Aristóteles, está más o menos explícitamente presente en todo saber. Según este principio (que se suele definir por la necesidad condicionada), si es verdadero que toda potencia es, en las palabras de Aristóteles, potencia de una cosa y su contrario y que todo existente habría podido ser diferente de lo que es, es igualmente verdadero que en el instante en que es en acto lo que es, éste ya no puede ser de otro modo. Como Milner escribe en un texto reciente,

> l'instant d'un éclair, chaque point de chaque référent de chaque proposition de la science apparaît comme pouvant être infiniment autre qu'il n'est, d'une infinité de points de vue; l'instant ultérieur, la lettre l'a fixé comme il est et comme ne pouvant être autre qu'il n'est.[5]

> [el instante de un relámpago, cada punto de cada referente de cada proposición de la ciencia aparece como pudiendo ser infinitamente distinto del que es, desde una infinidad de puntos de vista; el instante ulterior, la letra lo ha fijado como es y como no pudiendo ser distinto del que es.]

[5] J.-C. MILNER, "Lacan et la science moderne", en AA.VV., *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 341; existe traducción castellana: "Lacan y la ciencia moderna", en *Lacan con los filósofos*, México, Siglo XXI, 1997.

De este modo, la contingencia está contenida por un dique que inscribe necesariamente toda expresión en la forma de un pasado: algo *habría podido* ser diferente de como es. Esta articulación temporal condiciona en realidad toda la representación de la posibilidad en la ciencia occidental (en la lingüística como en todo otro saber).

¿Pero es posible captar la contingencia de otro modo que no sea este "algo habría podido"? ¿Es posible poner en cuestión el principio de la necesidad condicionada para demostrar la existencia misma de la potencia, la actualidad de la contingencia? Es decir, ¿es posible que se pueda decir lo que parece imposible decir: que algo es de otro modo que como es?

Precisamente ésta parece ser la tarea de la filosofía que viene: rediseñar de principio a fin el dominio de las categorías de la modalidad para pensar, ya no la *presuposición* del ser y la potencia, sino su *exposición*. En esta dirección parece empeñarse el trabajo más reciente de Milner, y si un lingüista puede captar hoy el punto de exceso del lenguaje con respecto a la ciencia (como hicieron, en su momento y a su modo, Saussure y Benveniste), éste es ciertamente el autor de esta *Introducción*.

Vocación y voz

Con su figura etimológica, el título de mi conferencia intenta pensar en lengua italiana un término alemán tal como se presenta en algunos puntos decisivos de las obras de Hölderlin y de Heidegger. Este término es el sustantivo *Stimmung*. Si es cierto que sólo podemos pensar en el lenguaje; si, como decía Wittgenstein, toda interrogación filosófica puede ser presentada como una interrogación sobre el significado de las palabras, entonces la traducción es uno de los modos eminentes en que el hombre piensa su palabra.

Ahora bien, como observaba una vez un gran filólogo, la palabra alemana *Stimmung* es precisamente una de las que se suelen definir como intraducibles:

> Esto no quiere decir que frases como *in guter Stimmung sein* no se puedan traducir fácilmente por el italiano *essere de buon umore* [estar de buen humor] o por el francés *être en bonne humeur*; que *die Stimmung in diesem Zimmer* no se pueda traducir por el italiano "l'atmosfera di questa stanza" [la atmósfera de esta habitación]; y *Stimmung hervorrufen*, por "crear una atmósfera"; *die Seele zu Traurigkeit stimmen* por "disponer el alma a la tristeza", etcétera,

> etcétera; sin embargo, en las principales lenguas europeas no existe un término que exprese la unidad de los sentimientos que un hombre experimenta cara a cara con lo que lo circunda (un paisaje, la naturaleza o su parecido) y que funde a su vez el dato objetivo con el subjetivo en una unidad armoniosa [...]. Un italiano no puede decir *"l'umore di un paesaggio"* [el humor de un paisaje] ni *"la mia atmosfera"* [mi atmósfera]; mientras que el alemán podrá hablar tanto de la "*Stimmung* de un paisaje" como de "mi *Stimmung*". Además, la palabra alemana se refiere constantemente a un *gestimmt-sein*, "estar en acuerdo" que, implicando cierta solidaridad y consentimiento con algo más vasto, la distingue del simple "estado de ánimo".[1]

La palabra *Stimmung*, como es evidente por su proximidad a *Stimme*, voz, pertenece en origen a la esfera acústico-musical. Está ligada semánticamente a palabras latinas como *concentus* y *temperamentum* y griegas como *harmonia*, y en su origen significa entonación, acuerdo, armonía. De este sentido musical surge, sin perder jamás completamente contacto con el sentido originario, el sentido moderno de "estado de ánimo". Se trata entonces de una palabra cuyo significado se ha desplazado, en el curso del tiempo, de la esfera acústico-musical –que lo ligaba a su proximidad con la voz– a la psicológica.

[1] LEO SPITZER, *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, John's Hopkins University Press, 1963; trad. it.: *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*, Bologna, Il Mulino, 1967, pp. 9-10.

No será inútil reflexionar algunos instantes sobre este desplazamiento de lugar. En efecto, muchas veces la historia de la cultura humana no es más que la historia de tales desplazamientos, de tales traslados, y justamente por no prestarles atención, a menudo la interpretación de categorías y conceptos del pasado dan lugar a muchas tergiversaciones. Un simple ejemplo aclarará lo que quiero decir. Sabemos que amor se dice, en griego, *éros*. Sin embargo para nosotros el amor es un sentimiento, es decir, algo que por definición no está claro qué es, pero que pertenece sin embargo indudablemente a la esfera psicológica, a la experiencia interior de un individuo psicosomático. Sabemos en cambio que, para los griegos de la edad arcaica, *Éros* era un dios, es decir algo que pertenecía no a la psicología humana, sino a la teología. La transformación implícita en el pasaje de *éros* a amor no concierne tanto a la fenomenología del amor, particularmente constante, sino a su emigrar de una esfera a la otra. En esta emigración, el panteón de los dioses griegos o –más tarde– la trinidad del dios cristiano se han desplazado dentro de nosotros: esta *dislocación* de la teología es lo que llamamos *psicología*. Y a esta dislocación debemos prestar atención cuando traducimos *éros* por amor, si no queremos caer en un equívoco. Por ello el amor provenzal –y también el amor de los stilnovistas– que se encuentra en la cima entre teología y psicología, da lugar a frecuentes malentendidos: no está claro, de hecho, si lo que tenemos delante es un ceremonial religioso-soteriológico o una aventura amorosa en sentido moderno.

Comprenderán ustedes, por lo tanto, cuán importante es determinar el lugar en el que debemos situar en nuestro caso

a la *Stimmung*. En el § 29 de *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*], Heidegger presenta la *Stimmung* –que el traductor italiano expresa como "tonalidad emotiva" [y el español Rivera como "disposición afectiva", N. de T.]– como el "modo existencial fundamental" a través del cual el *Dasein* se abre a sí mismo. En tanto que porta originariamente el *Dasein* en su *Da*, el ser-ahí en su *ahí*, la *Stimmung* cumple, en efecto, la "revelación primaria del mundo" [*die primäre Entdeckung der Welt*]. Por lo tanto, lo que en ella está en cuestión concierne sobre todo no al plano *óntico* –lo que podemos conocer y sentir al interior del mundo, los entes intramundanos– sino al plano *ontológico* –el abrirse mismo del mundo–. (En los términos de Wittgenstein, podríamos decir: no *cómo* es el mundo, sino *que* el mundo sea, o bien: no lo que se dice en proposiciones desde el interior del lenguaje, sino *que el lenguaje sea*.) Por lo tanto, escribe Heidegger, "ella no viene desde afuera ni desde adentro", sino que "surge en el ser-en-el-mundo mismo". "Ser en una *Stimmung* –añade Heidegger– no comporta ninguna referencia primaria a lo psíquico: no se trata de un estado interior que se exteriorizaría misteriosamente para colorear las cosas y las personas." El lugar de la *Stimmung*, podríamos decir, no está ni *en la* interioridad, ni *en el* mundo, sino *en* su límite. Por esto, el ser-ahí, en cuanto es esencialmente su misma apertura, ya está siempre en una *Stimmung*, ya está siempre orientado emotivamente; y esta orientación es anterior a todo conocimiento consciente y a toda percepción sensible, a todo *Wissen* [saber] y a todo *Wahrnehmen* [percibir]. Antes que en todo saber y en toda percepción sensible, el mundo se abre entonces al hombre en

una *Stimmung*. "Sólo porque son ontológicamente propios de un ente que tiene el modo de ser del ser-en-el-mundo en una situación emotiva –escribe Heidegger–, los 'sentidos' pueden ser 'afectados' y tener 'sensibilidad' por lo que se manifiesta en la afección". Más que estar ella misma en un lugar, podríamos decir entonces que la *Stimmung* es el lugar mismo de la apertura del mundo, el lugar mismo del ser.

La *Stimmung*, sin embargo, llevando el *Dasein* a la apertura de su *Da*, le descubre al mismo tiempo al *Dasein* su ser arrojado en este *Da*, su ser ya siempre entregado a él. El descubrimiento originario del mundo que tiene lugar en la *Stimmung*, dice Heidegger, es entonces ya siempre develamiento de una *Geworfenheit*, de un ser-arrojado, a cuya estructura es inherente una negatividad esencial. En el § 40 de *Sein und Zeit*, analizando la angustia como *Stimmung* fundamental, Heidegger precisa las características de esta negatividad. En primer lugar, también aquí lo que la angustia revela no es cualquier objeto intramundano determinable:

> El ante-qué de la angustia es completamente indeterminado [...]. Por lo tanto la angustia no tiene ojos para ver un determinado aquí o allá desde donde se acerca lo que lo amenaza. Lo que caracteriza el ante-qué de la angustia es el hecho de que lo amenazador no está en ningún lugar [...] él ya está, pero no está en ningún lugar; es tan cercano que nos oprime y nos corta el aliento, pero no está en ningún lugar. En el ante-qué se revela el "no es nada y en ningún lugar" [*nirgends*].

En el momento mismo en que el *Dasein* accede entonces a la apertura que le es más propia y se sitúa, en la angustia, ante el mundo en cuanto mundo, esta apertura ya se revela siempre atravesada por una negatividad y un malestar. Si –como escribe Heidegger– el *Da* está ahora ante el *Dasein* como "un enigma inexorable", es porque la *Stimmung*, descubriendo al hombre como siempre ya arrojado y entregado a su apertura, le revela, además, que él no se ha determinado a sí mismo en su *Da*. "Siendo que el *Dasein* está arrojado –escribe Heidegger– no se ha determinado a sí mismo en su *Da* [...]. Existiendo, nunca va más allá de su ser arrojado [...] Ya que no se ha determinado a sí mismo el fundamento, descansa en su peso, que la *Stimmung* le revela como una carga". Precisamente porque el *Dasein* como tal está abierto al mundo, él nunca es dueño de su apertura, esta apertura al mundo tiene el carácter del extrañamiento. "La angustia –escribe Heidegger– retoma el ser-ahí de su sentirse en su propia casa en el mundo y tiene por lo tanto ante todo el carácter del extrañamiento" (del no sentirse en la propia casa: *zu Haus*).

Aquí deberíamos pensar en un texto poético que Heidegger tiene siempre en mente mientras escribe *Sein und Zeit*, es decir, las *Elegías de Duino* de Rilke. Ya en los primeros versos de la primera elegía, después de la terrible aparición del ángel, Rilke escribe que los animales saben que

nosotros no nos sentimos en casa
en el mundo interpretado
[*wir nicht sehr verlässlich zu Haus sind*
in der gedeuteten Welt]

Y en la octava elegía (vv. 14-17), evocando la idea de lo Abierto [*das Offene*], en la que el animal mira con todos sus ojos, Rilke escribe que

no tenemos, en cambio, nunca ante nosotros
el espacio puro, donde las flores
se abren sin cesar. Siempre es el Mundo, para nosotros,
y nunca ninguna parte sin no [*Nirgends ohne Nicht*].

Intentemos ahora recapitular los rasgos de esta *Stimmung*, de esta apertura originaria al mundo que constituye el *Dasein* y, si podemos, situarla en un lugar. La *Stimmung* es el lugar de la apertura originaria del mundo, pero un lugar que no está él mismo en un lugar, sino que coincide con el lugar propio del ser del hombre, con su *Da*. El hombre, el *Dasein*, es su apertura. Y, sin embargo, esta *Stimmung*, este acuerdo originario y esta consonancia entre *Dasein* y mundo, es además una disonancia, una desafinación, un ser-ajenos y arrojados. *Es decir, el hombre ya está siempre anticipado por su propia apertura al mundo*.

¿Por qué, nos preguntamos ahora, la apertura de la *Stimmung* tiene este carácter de escisión y disonancia? ¿Qué está en juego en ella? ¿Qué se trata de conciliar y de entonar, si la única "entonación" posible tiene la forma de una disonancia?

Reflexionemos un momento sobre el carácter fundamental, sobre el carácter de *arché* que *Sein und Zeit* le asigna a la *Stimmung* y a la angustia en tanto *Stimmung* fundamental. Sólo un estado de ánimo, una sola pasión, una sola *Stimmung* tiene en la antigüedad un privilegio similar y un

carácter de principio parecido: el *thaumázein*, la maravilla, que según una antiquísima y firme tradición, es la *arché* del filosofar. Notamos, ante todo, de paso, una diferencia fundamental: la apertura original pertenece para los griegos a la esfera óptica –*thaumázein es theâsthai*, mirar–, mientras que para Heidegger y, en general, para nosotros modernos, ella se sitúa en la esfera acústica (*Stimmung* de *Stimme,* voz). Ésta es la deuda de la modernidad con el judaísmo, en el que la revelación siempre es un fenómeno acústico. Recuerden que en la *Biblia* se lee: "Lo eterno les habló del fuego. Ustedes oyeron una voz de palabras, pero formas, figuras no habían visto de él, excepto la voz" (*Deut.* 4, 12).

¿En qué sentido debemos entender el carácter acústico de la *Stimmung* y su relación con la maravilla y con los otros *páthe* [pasiones] de la filosofía griega? El propio Heidegger pone en relación su tratamiento de la *Stimmung* con la teoría de los *páthe* en la Grecia clásica, subrayando como el primer tratamiento sistemático de las emociones no se llevaba a cabo en el ámbito de la psicología, sino en la *Retórica* de Aristóteles. Ahora bien, en este texto el tratamiento de las pasiones se desarrolla naturalmente dentro de una teoría del discurso convincente, y por lo tanto, en estrecha relación con el lenguaje. Sin embargo la intuición de esta proximidad entre pasiones del alma y lenguaje, entre *páthos* y *lógos*, también caracteriza la reflexión más amplia que el pensamiento griego posterior a Aristóteles le dedica al problema: la de los estoicos. Se le debe a Crisipo la formulación radical, para nosotros a primera vista desconcertante, según la cual las pasiones, en tanto están en relación esencial con el *lógos*,

pueden producirse sólo en el hombre. El hombre incurre en las pasiones, porque es un animal hablante; es un animal apasionado porque es un *animal rationale* [animal racional]. Las pasiones no son en efecto de ningún modo, según los estoicos, un fenómeno natural, sino una forma de *krísis*, de juicio, y, por lo tanto, de discurso. Hechas estas aclaraciones, examinamos ahora la definición que los estoicos dan de la pasión: ella es *pleonázousa hormé è hyperteínousa tà katà tòn lógon métra*. La traducción corriente es: "Impulso excesivo, que transgrede la medida del lenguaje". [2] *Hormé* viene de *órnymi*, que tiene la misma etimología del latín *orior* y *origo* y significa: "broto, nazco, origino". Por lo tanto, la definición presenta un brote, un origen que supera la medida del lenguaje. Los estoicos dicen de esta *hormé* que ella es *apeithès lógo*, "no puede persuadirse con el lenguaje" y afirman que todo *páthos* es *biastikón*, "violento". ¿Pero de qué se trata en este brotar y en esta violencia? Si recordamos que, para los estoicos, el *páthos* no es un elemento natural irracional sino que está ligado al *lógos*, entonces lo que ejerce violencia no puede ser aquí sino el lenguaje mismo, el origen excesivo sólo puede ser el del lenguaje mismo. En los fragmentos de los estoicos que han sido conservados, no encontramos en ningún lugar una afirmación tan explícita, sin embargo ella es la única que no contradice las premisas de su teoría de las

[2] *Hyperteíno* no es "transgredo", sino ante todo "tiendo al exceso, me sitúo en el máximo estado de tensión". La traducción literal de la definición estoica es entonces: "origen excesivo que tiende a llevar al extremo las medidas según el *lógos*". En *hyperteíno* (cfr. *teíno*, *tónos*) hay por lo tanto una imagen acústico-musical (*tónos* = tensión de la cuerda que corresponde a la altura de un sonido).

pasiones, del "animal racional" como único "animal apasionado". En todo caso, así como la *Stimmung* en el momento mismo en que conduce al *Dasein* en su apertura le revela su estar enajenado en ella, también la teoría estoica de las pasiones señala una desconexión, un exceso que se ocasiona en la relación entre el hombre y lo que más le pertenece propiamente: es decir el *lógos*, el lenguaje.

Llegados a este punto, podemos formular la siguiente hipótesis: la teoría de las pasiones, de las *Stimmungen*, es desde siempre el lugar en que el hombre occidental piensa la propia relación fundamental con el lenguaje. A través de ella, el hombre occidental –que se define a sí mismo como *animal rationale*, como el viviente que tiene el lenguaje– trata de captar la *árthron*, la articulación misma entre el viviente y el lenguaje, entre *zóon* y *lógos*, entre naturaleza y cultura. Pero esta conexión es, al mismo tiempo, una desconexión, esta articulación es, en la misma medida, una desarticulación: y las pasiones, las *Stimmungen*, son lo que se produce en esta desconexión, lo que revela esta diferencia.

Y si la voz es –según una antigua tradición que define el lenguaje humano como *phoné énarthros*, voz articulada– el lugar en el que ocurre esta articulación entre el viviente y el lenguaje, entonces lo que está en cuestión en la *Stimmung*, lo que se representa en las pasiones, es –podríamos decir– la *in-vocación* del lenguaje, en el doble sentido de *situación en una voz* y de *llamada*, de vocación histórica que el lenguaje le dirige al hombre. El hombre tiene *Stimmung*, está apasionado y angustiado, porque se tiene,

sin tener una voz, en el lugar del lenguaje. Él está en la apertura del ser y del lenguaje sin voz alguna, sin ninguna naturaleza: él está arrojado y abandonado en esta apertura y a partir de este abandono debe hacer su mundo; del lenguaje, la propia voz.

Si volvemos al texto de Heidegger del que partimos, tanto el tema de la *Stimmung* como el hecho de que, en los parágrafos siguientes de *Sein und Zeit*, aparezca una Voz de la conciencia, se iluminan de un modo nuevo. La conexión etimológica entre *Stimmung* y *Stimme*, vocación y voz, adquiere aquí su sentido propio. En la misma apertura originaria del *Dasein*, aparece ahora la llamada silenciosa de una Voz de la conciencia, que impone una comprensión más originaria de esta misma apertura tal como era determinada por el análisis de la *Stimmung*. Más tarde, en *Was ist Metaphysik?* [*¿Qué es metafísica?*] y, sobre todo, en el *Nachwort* [epílogo] añadido a la cuarta edición de la conferencia, la recuperación del tema de la voz ya es completa. La *Stimmung* de la angustia aparece aquí comprensible sólo en referencia a una *lautlose Stimme*, a una voz sin sonido, que "nos acuerda [*stimmt*] en el terror del abismo". La angustia no es, así, más que *die von jene Stimme gestimmt Stimmung*, la "vocación acordada por aquella voz". Y la voz sin sonido es la voz del ser, que llama al hombre a la experiencia "de la maravilla de las maravillas: que el ente es".

Pasemos ahora al segundo texto sobre la *Stimmung* que nos habíamos propuesto interrogar. Se trata de un escrito en prosa

de Hölderlin que lleva el título “Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes”, que podemos traducir: “Acerca del procedimiento del espíritu poético”; más precisamente, de un breve apéndice a este texto, que lleva él mismo la indicación: “Wink für die Darstellung und Sprache”, “Indicación para la exposición y el lenguaje”. Como el título sugiere, en este texto Hölderlin reflexiona sobre su propia poética, y nos presenta, por así decir, una fenomenología del espíritu poetizante. Esto no tiene nada que ver, sin embargo, con lo que tradicionalmente se entiende como poética de un autor. En el arte poético, el poeta toma a su poesía como tema y determina su forma y sus contenidos. La poética se sitúa en la dimensión de un programa y presupone, por lo tanto, como ya abierto aquel lugar del poema y ya constituido aquel yo poetizante a partir del cual sólo algo así como un programa o una intención pueden nacer. La dimensión a la que este texto nos conduce es más originaria que la de una poética, porque lo que aquí está en cuestión es la llegada misma de la palabra poética, su *tener-lugar*. En esta dimensión, que no es una simple dimensión de lenguaje, encontramos de nuevo, en una función decisiva, el concepto de *Stimmung*. Hölderlin distingue aquí de la materia y de la forma de la obra una dimensión que él define “formal-material” o “espiritual-sensible” y que llama *Grund des Gedichts*, razón o fondo de la poesía –*razo de trobar*, podría traducir, retomando el antiguo diccionario poético provenzal (recordemos que la lengua alemana es la que ha conservado con mayor fidelidad el vocabulario poético medieval en los términos mismos con que designa la actividad poética: *dichten* y *Gedicht* derivan del latín medieval *dictare*, *dictamen*, que indica el centro mismo de la composición poética)–. Hölderlin dice que esta dimensión debe constituir el pasaje [*Übergang*] entre la materia sensible, lo que es expresado y representado, y el espíritu [*Geist*] y la elaboración ideal. Es sólo este elemento intermedio el que, escribe Hölderlin, “da a la composición poética su rigor, su solidez y su verdad, y la preserva del peligro de que la libre elaboración ideal se vuelva forma vacía y la exposición expresiva, simple vanidad”. Para definir esta dimensión que no pertenece específicamente a la vivencia ni es simplemente el lenguaje, sino que constituye el único centro a partir del cual podrá producirse la obra poética, Hölderlin hace intervenir el concepto de *Stimmung*. El hombre –dice– tiene que salir de la simple vida, de la “infancia originaria [*ursprüngliche Kindheit*]”, y elevarse al puro eco [*reine Widerklang*] de esta vida y de esta infancia, que él define precisamente como una *Stimmung* pura y sin materia [*stofflose reine Stimmung*], o también como un sentimiento trascendental [*transzendental Empfindung*]. En este momento central se abre el espacio en que se sitúa el acontecer mismo de la palabra poética. “Precisamente en este instante”, escribe Hölderlin, “en el que el sentimiento viviente originario, purificado hasta convertirse en pura *Stimmung* abierta a un infinito, se encuentra como infinito en el infinito, como un todo espiritual en un todo vital, es en este instante que se puede decir que se presiente el lenguaje.” Y como la vida se había espiritualizado en pura *Stimmung* y en puro sentimiento, así, ahora, la *Stimmung* se hace palabra viva y real, “donde –escribe Hölderlin– espíritu y vida son iguales de los dos lados” y, como “obra terminada

y creación", ella "encuentra la vida originaria en la forma más alta y conoce lo que ha encontrado".

Cuán esencial es para Hölderlin la determinación de esta dimensión, en la que sólo puede acontecer la pura palabra poética, está probado por el hecho de que, para definirla, él siente la necesidad de oponerla a las categorías propias del pensamiento de sus dos amigos de Tubinga: Hegel y Schelling. Él escribe en efecto que ella, como no puede ser mera tensión vital, no puede ser tampoco conciencia y reflexión (porque así se perdería la vida –y aquí Hölderlin está pensando en Hegel–) ni una "intuición intelectual con su mítico, plástico sujeto-objeto" (porque se perdería entonces la conciencia –y aquí está pensando en Schelling–), sino una pura *Stimmung*, un puro sentimiento trascendental. Por ello es importante que esta *Stimmung* se mantenga pura de todo intrusión extraña que, como escribe Hölderlin, el poeta

> en este momento no tome nada como dado, no parta de nada positivo, que la naturaleza y el arte [...] no hablen antes de que haya para él un lenguaje, vale decir, antes de que lo que ahora es desconocido y sin nombre en su mundo, se vuelva conocido y asuma para él un nombre, precisamente porque ha sido confrontado y reconocido de acuerdo [*übereinstimmend*] a su *Stimmung*. Si, en efecto, antes [...] existiera ya en una forma determinada algún lenguaje de la naturaleza y del arte, justamente por esto él no se encontraría en su esfera de acción, saldría de su creación y el lenguaje de la naturaleza y el arte [...] vendría antes, en tanto no es su lenguaje.

Tanto en este excepcional documento de la tradición poética occidental, como en el texto de Heidegger que apenas hemos examinado, la *Stimmung* es la condición para que el hombre pueda, sin estar ya anticipado siempre por un lenguaje extraño, proferir una voz *propia*, encontrar la palabra *propia*. Ya al inicio de la tradición de la lírica moderna –en la poesía provenzal y stilnovista y en la de los *Minnesänger*– esta condición estaba situada en una *Stimmung*. Que ésta se llamara *Amor*, amor o *Minne*, en todo caso ella designaba la experiencia de la morada en el principio de la palabra, la situación del *lógos* en *arché*. Lo que en la *Stimmung* está en cuestión es la posibilidad, para el hombre hablante, de hacer la experiencia del nacer mismo de la palabra, de captar el mismo tener-lugar de aquel lenguaje que, anticipándolo constantemente, arroja y destina al hombre fuera de sí en una historia y en una tradición. Ya que sólo si el hombre pudiera captar el origen mismo de la función significante que siempre lo anticipa, se abriría para él la posibilidad de una palabra libre, de un lenguaje que fuese verdadera e integralmente *su* lenguaje. Sólo en tal palabra, el proyecto filosófico de un pensamiento sin presupuestos y el proyecto poético de una palabra absolutamente propia y original podrían encontrar sentido y realidad. Libertad puede en efecto significar sólo libertad de la naturaleza *y* del lenguaje. Si el lenguaje nos liberara de la naturaleza sólo para arrojarnos en un destino histórico en el cual lo que destina se nos anticipara y nos rehuyera continuamente, no habría libertad posible para el hombre. La libertad sólo sería posible para el hombre hablante si éste pudiera esclarecer el

lenguaje y, aferrándose en el origen, encontrara una palabra que fuese verdadera y completamente suya, es decir humana. Una palabra, entonces, que fuera su voz, tal como el canto es la voz de los pájaros, el chirrido es la voz de la cigarra y el rebuzno es la voz del burro.

¿Pero puede la *Stimmung*, convirtiéndose en *Stimme*, darle al lenguaje un lugar y, de tal modo, apropiarse al hombre, al animal sin voz? ¿Puede transformarse en *voz* la apasionada *vocación* histórica que el hombre recibe del lenguaje? ¿Puede la historia convertirse en naturaleza del hombre? ¿O no se limita más bien a llevar al hombre frente a su ausencia de voz, a su afonía, poniéndolo, con ello, pura e inmediatamente frente al lenguaje?

El Yo, el ojo, la voz

A Roger Dragonetti, que ha abierto
el camino a toda lectura de Valéry.

El Yo y el ojo, 1

La figura que se reproduce en la página siguiente se encuentra en el capítulo V de la *Dióptrica*, que lleva el título “De las imágenes que se forman sobre el fondo del ojo”. Descartes se sirve de ella para ilustrar el siguiente experimento:

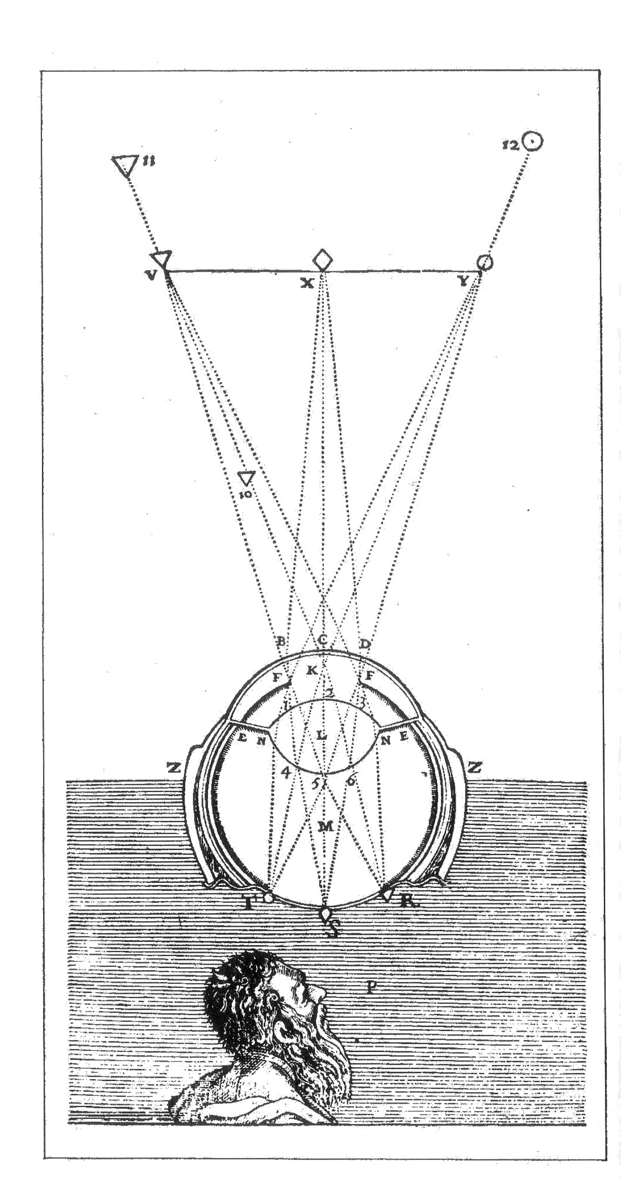
> Si tomando el ojo de un hombre recién muerto o, en su defecto, el de un buey o algún otro animal de gran tamaño, se cortan cuidadosamente hacia el fondo las tres pieles que lo recubren, de modo que una gran parte del humor que allí se encuentra quede al descubierto, sin que ninguna parte se vuelque afuera; y luego, habiéndolo recubierto de algún cuerpo blanco, tan transparente que la luz pueda pasar por allí, como por ejemplo, un trozo de papel o una cáscara de huevo, RST, se pone este ojo en el hueco de una ventana abierta para este propósito, como en Z, de modo que ésta sostenga la parte anterior, BCD, vuelta hacia el lugar donde se encuentran diversos objetos VXY, iluminados por el sol,

> y la parte posterior, en la que se encuentra el cuerpo blanco RST, vuelta hacia el interior de la habitación P donde ustedes se encuentren y en la que no debe penetrar otra luz que la que podría filtrarse por el ojo, todas las partes del cual, de C a S, son –como se sabe– transparentes. Hecho esto, si miran el cuerpo blanco RST, verán, quizá no sin admiración y placer, una pintura que representará muy ingenuamente en perspectiva todos los objetos que están en el exterior.[1]

Lo que Descartes quiere probar con este experimento es una teoría de la visión según la cual todo acto de visión es, en realidad, un juicio intelectual del sujeto pensante; por lo tanto, no visión concreta, sino *ego cogito me videre*, un "yo pienso ver", una reflexión del yo a partir de los signos sensibles pintados sobre el fondo del ojo. Es decir, el verdadero sujeto de la visión, el yo pensante, se encuentra, con respecto al ojo, en una posición análoga a la del hombre barbudo de la ilustración, este hombre que, surgido no se sabe de dónde en la oscuridad de su observatorio, observa a través de una cáscara de huevo las imágenes que se forman sobre el fondo de un ojo arrancado de una órbita cadavérica.

¿Quién es este hombre barbudo? Tal personaje no tiene por cierto lugar en nuestro cerebro. El *ego cogito* es inextenso e inmaterial, y de este modo su unión con el cuerpo no puede ser configurada en ningún caso. Descartes lo sabe tan bien, que puede escribir en el capítulo siguiente:

[1] *Œuvres de Descartes*, a cargo de Charles Adam y Paul Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1902, vol. 6, p. 115; trad. cast.: *Discurso del método; La dióptrica; Los meteoros; La geometría*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996.



> No hace falta pensar […] que es a través de la semejanza, que la pintura hace como si nosotros percibiéramos los objetos, como si hubieran otros ojos en nuestro cerebro, con los que nosotros pudiésemos percibirlos.[2]

El hombre barbudo no es el Yo; es más: no existe, es una ficción; pero sin embargo gracias a esta ficción es posible abrir un espacio al Yo pensante y concebir su relación con la sensación.

A través del desdoblamiento irónico que la imagen opera, el ojo que mira se convierte en ojo mirado y la visión se transforma en un *verse ver*, en una *representación* en el sentido filosófico, pero también en el sentido *teatral* del término.

Este hombre barbudo de la ilustración de la *Dióptrica* que, encerrado en su teatro de sombras, observa las imágenes sobre el fondo del ojo, es una sustitución que anuncia la aparición del señor Teste, como si, casi mordiendo sobre la placa, el aguafuerte hubiera fijado con tres siglos de anticipación el perfil dudoso de este "personaje perfectamente imposible" (*Œ*, II, 138),[3] del que sabemos que "no puede existir ninguna imagen cierta" (*Œ*, II, 63).

[2] *Ibid*, p. 130.

[3] Las *Œuvres* de Valéry (Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, t. I, 1957, t. II, 1960) son citadas con la sigla *Œ* seguida del tomo y del número de página; los *Cahiers* (Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, t. I, 1973) con la sigla *C* seguida por el número de página.

El Yo y el ojo, 2

En las *Observaciones filosóficas*, Wittgenstein propone un experimento que recuerda, quizá no casualmente, el de la *Dióptrica* de Descartes:

> Supongamos que mi globo ocular es fijado tras una ventana de modo tal que veo la mayor parte de las cosas a través de ella. Entonces la ventana podría asumir el rol de una parte de mi cuerpo. Aquello que está cerca de la ventana está cerca de mí. (Asumo que tengo, aunque con un solo ojo, una visión tridimensional.) Además asumo estar en condiciones de ver mi globo ocular en un espejo y distinguir –eventualmente colgados afuera, sobre los árboles– globos oculares similares. Llegados a este punto, ¿cómo puedo reconocer o llegar a la hipótesis de ver el mundo a través de la pupila de mi globo ocular? Esencialmente, no de otro modo sino sobre la base del hecho de que veo el mundo a través de la ventana o acaso por una grieta abierta en una mesa, detrás de la cual inmediatamente está mi ojo […].
> Más bien, si mi ojo estuviera aislado en el extremo de una rama, podría hacérseme bien clara su condición, acercándole un anillo, hasta que viera todo como a través de éste. Es más, también se podría acercar al ojo su antiguo entorno –los arcos de las cejas, la nariz, etcétera– y sabría donde debería ponerse cada cosa.
> Ahora bien, entonces, ¿todo esto quiere decir que el campo visual contiene después de todo un objeto o que lo presupone esencialmente? ¿O no es más bien cierto que de

> aquellos intentos sólo consigo aclaraciones de naturaleza puramente geométrica? Vale decir, aclaraciones que siguen refiriéndose sólo al objeto.[4]

Confrontemos este hipotético experimento con el de la *Dióptrica*. También aquí hay un ojo arrancado de su órbita y fijado en un lugar extraño; también aquí lo que está en cuestión es el sujeto del ver. Y sin embargo, la feroz enucleación del ojo no funda aquí ningún sujeto de la visión, no hay ningún hombre barbudo que viene a apropiarse de las imágenes que una ingenua perspectiva dibuja sobre el fondo del ojo. Aun cuando el ojo pudiera observarse a sí mismo en un espejo y viera, colgados de los árboles en un paisaje de pesadilla, otros globos oculares, nada, en lo que es visto, presupondría la existencia de un Yo como fundamento de la visión.

Por otra parte, el *Tractatus logico-philosophicus* ya había demostrado la imposibilidad de alcanzar el Yo a través de la visión:

> ¿Dónde ver, *en el* mundo, un sujeto metafísico?
>
> Tú dices que aquí es justamente como con el ojo y el campo visual. Pero el ojo, en realidad, no lo ves.
>
> Y nada hace concluir en el *campo visual* que esto sea visto por un ojo (prop. 5.633).

---

[4] LUDWIG WITTGENSTEIN, *Osservazioni filosofiche*, Torino, Einaudi, 1976, p. 57; trad. cast.: *Observaciones filosóficas*, México, UNAM, 1997.

El Yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano o el alma humana de la que se ocupa la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite –no una parte– del mundo (prop. 5.641).

Si el hombre barbudo de la *Dióptrica*, en su habitación oscura, es uno de los polos de la experiencia que lleva el nombre de Teste, el yo puntual y desvaneciente de Wittgenstein, límite y no parte del mundo, es su otro polo. Teste se mueve entre una escena teatral y un límite invisible, entre lo que sólo se puede ver y lo que no se puede ver en ningún caso.

El Teatro del Sr. Teste

La ascendencia cartesiana de Teste no necesita ser probada. El mismo Valéry se refiere muchas veces a su héroe como "mi *cogito*" y, al final de su "noche", poco antes de dejarse deslizar en el sueño, escuchamos a Teste repetir puntualmente la fórmula cartesiana de la visión: "Je suis étant et me voyant; me voyant me voir, et ainsi de suite..." [Yo soy un ente y me veo; viéndome verme, y así sucesivamente] (*Œ*, II, 25). Una nota en los *Cahiers* de 1926 define a Teste como un "apóstol íntimo de la *consciousness* [conciencia] […] un místico y un físico de la *self-conscience* [autoconciencia], pura y aplicada" (*C*, 262). Este "orco" [dios del infierno] o *baubau* [monstruo imaginario] personal, al que Valéry recurre "cada vez que no está tranquilo" (*C*, 21), es ante todo una alegoría de la autoconciencia, que se coloca naturalmente en la estela

de aquella aventura filosófica en la que Descartes, fundando su certeza en el momento en que todo parece naufragar en la duda, había arrojado al hombre moderno.

La operación de Valéry es, sin embargo, mucho más que un simple restablecimiento de la experiencia cartesiana del *cogito*. Este restablecimiento es, al mismo tiempo, una deconstrucción, en virtud de la cual lo que era un principio y un fundamento deviene una ficción teatral y un límite imposible. Muchas veces Valéry insiste sobre el aspecto funcional y operacional de su "ego" contra todo riesgo de sustancialización. Lo que él busca –leemos en un pasaje que documenta el nacimiento mismo del sistema de Valéry– es "llevar al extremo la función del Yo y no su personalización" (*C*, 847); y aun en 1941, volviendo sobre Teste cuatro años antes de su muerte, identifica su sentido, puramente funcional, en la pregunta: "Que peut un homme?" [Qué puede un hombre] (*C*, 196).

Es entonces evidente que su "ego" –a diferencia del de Descartes, que se "ha dejado hechizar por la mirada de Medusa del verbo Ser" (*C*, 619)– no puede abrir ningún pasaje sobre el ser. Al "pienso, luego existo" cartesiano, la cabeza oracular que Valéry sitúa en la isla imaginaria de Xiphos (que bien podría ser la patria de Teste) opone su: "Yo no existo; yo pienso" (*Œ*, II, 439).

En esta perspectiva, la operación de Descartes se parece más a una novela ("he releído el *Discurso sobre el método* hace poco, es verdaderamente la novela moderna, como podría haber sido hecha...", *Œ*, II, 1381) o a un efecto teatral y mímico ("El *cogito* cartesiano no debe ser analizado en sí mismo

[…] tomado en sí no significa nada. Es un magnífico grito, un golpe de drama, un movimiento literario", *C*, 518; "Éste se expresa como mímica", *C*, 609) que a una realidad en sí.

Por esto, Teste está mucho más próximo a aquella "ficción" que es el hombre barbudo de la *Dióptrica* que al *ego cogito* del *Discurso sobre el método* y de las *Meditaciones*. Aquello que, en Descartes, era de hecho íntima revelación de una presencia originaria e inmediata, deviene aquí un teatro que no funda más que el "puro espacio de ficción", como el mimo del que habla Mallarmé:

> Ici devançant, là remémorant, au futur, au passé, *sous une apparence fausse de présent*. Tel opère le Mime, dont le jeu se borne à une allusion perpétuelle sans briser la glace: il installe, ainsi, un milieu, pur, de fiction.[5]

> [Aquí avanzando, allá rememorando, en el futuro, en el pasado, *bajo una apariencia falsa de presente.* Así opera el mimo, cuyo juego se limita a una alusión perpetua sin romper el espejo: él instala así un medio, puro, de ficción.]

El Yo y el ojo, 3

La idea de presencia (presencia del alma ante sí misma y de las cosas reales en el alma) que gobierna la metafísica

[5] STÉPHANE MALLARMÉ, "Crayonné au théâtre", en *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, tomo II, 2003, pp. 178-179.

occidental y su saber, se funda sobre la posibilidad de una *presencia ante la mirada* (el ojo que se ve a sí mismo inmediatamente en un espejo: en esta posibilidad se detiene el mundo antiguo) o sobre la de una *presencia ante la conciencia* (la posibilidad del discurso de hacer referencia inmediata, a través del pronombre yo, a la voz del locutor que lo pronuncia).

Intentando penetrar el secreto de aquella "oscura máquina para sentir y combinar que se restablece continuamente en el presente" que, para él, es el cuerpo humano, Valéry vuelve a poner en juego especialmente la primera de estas posibilidades e introduce tanto en la vista como en la conciencia un retraso y un desdoblamiento. En aquel texto capital que es la carta a Pierre Louÿs propone, en efecto, un experimento que rompe la implicación entre Yo y ojo sobre la que se basa el subjetivismo y transforma la experiencia originaria de la revelación del yo a la mirada en una extraordinaria pantomima en cámara lenta delante de un espejo. Después de haber hablado de la recíproca implicación entre Yo y Simultaneidad, escribe:

> Te miras en el espejo, gesticulas, sacas la lengua... Bien. Supón ahora que un dios maligno se divierta en disminuir insensatamente la velocidad de la luz.
> Estás a cuarenta centímetros de tu espejo. Primero recibes tu imagen después de 2,666... milésimas de segundo. Pero el dios se ha divertido concentrando el éter. Y ahora tú te ves después de un minuto, un día, un siglo, *ad libitum* [a elección].
> Te ves obedecer con retraso. Compara esto con lo que sucede cuando buscas una palabra, un nombre "olvidado".

Este retraso es toda la psicología, que se podría definir paradójicamente: lo que ocurre entre una cosa… ¡y ella misma![6]

En esta separación y en este retraso que se introduce entre el Yo y sí mismo, la idea de una presencia inmediata a la mirada en la re-flexión, sobre la que la metafísica fundaba su certeza originaria, pierde toda consistencia y la conciencia no se vuelve el lugar de una presencia, sino de un retraso, de una ausencia, de una laguna. Al mismo tiempo, sin embargo, en este vertiginoso retroceder mímico del yo más allá del yo, otro ojo se abre, otra mirada, impersonal, inmaterial, angélica, que sobrepone al teatrillo de sombras de la *Dióptrica* la escena sin sujeto de Wittgenstein. Teste es esta otra mirada; él es realmente, según la etimología sugerida por Valéry, *Testis*, el testigo, un "observador 'eterno', cuya función se limita siempre a repetir y a mostrar de nuevo el sistema por el que el *Yo* es aquella parte instantánea que se cree el Todo" (*Œ*, II, 64); o bien, continuando con la etimología, el "tercero" (el término latino *testis* deriva, según los etimologistas, de un arcaico **tristis*, que significa "aquel que se tiene como tercero") entre el ojo y el mundo, y entre el Yo y sí mismo, una suerte de "Yo del yo" (*C,* 121) o de "Anteego" (*C*, 847). Como tal, Teste es algo que no puede ser a su vez ni aferrado ni visto: como el Yo del que habla Wittgenstein, éste "se contrae en un punto inextenso y la realidad queda coordinada con él". Teste no "pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo".

[6] PAUL VALÉRY, *Lettre à Pierre Louÿs*, en *Morceaux choisis*, Paris, Gallimard, 1930, p. 298.

El Yo y la voz, 1

Una vez disuelta teatralmente la implicación inmediata entre el yo y el ojo y la fundación del sujeto como unidad de vidente y visto en la experiencia del espejo, quedaba sin embargo el otro principio en el que la metafísica occidental había buscado la consistencia del sujeto: su presencia inmediata en la experiencia del discurso a través de los indicadores de la enunciación y, sobre todo, del pronombre *yo*.

Valéry ha estado tan fascinado por el pronombre *yo*, que se puede decir que toda su obra (*El señor Teste*, en primer lugar) no es más que una reflexión sobre el *yo* y una lucha con el *yo*. Con sorprendente lucidez, anticipa los descubrimientos de la lingüística moderna sobre la naturaleza particular del pronombre como indicador de la enunciación:

> Antes de significar algo, toda emisión de lenguaje señala a alguien que habla. Esto es capital y no ha sido notado por los lingüistas (*C*, 473)

> El *Yo* o el *Mí* [*Le* Je *ou* Moi] es la palabra asociada a la voz. Es como el sentido de la voz misma –considerada como signo–. Toda voz "dice" ante todo: *Alguien habla*, un *Yo* (*C*, 466).

En un momento Valéry compara el lenguaje con un juego de ajedrez muy imperfecto, en el que la aparición del pronombre *yo* corresponde a la invención de un peón con características diferentes a todos los otros:

> Había una vez un juego de ajedrez muy imperfecto. Las piezas eran demasiado simples, las leyes demasiado matemáticas, la previsión posible, etcétera, hasta que alguien tuvo la idea de introducir una pieza nueva, dotada de propiedades singulares, como por ejemplo la de no tener propiedades permanentes, pero tomarlas prestadas de la situación del juego.[7]

De este modo, desde los comienzos de su meditación sobre el pronombre, Valéry ya ha identificado con claridad aquellas características que muchos años después Benveniste fijará en sus estudios sobre la *Naturaleza de los pronombres* y sobre la *Subjetividad en el lenguaje*: la realidad puramente lingüística del sujeto y su definirse exclusivamente con respecto a una instancia de discurso.

> ¿A qué se refiere entonces el *yo*? A algo particularísimo, que es exclusivamente lingüístico: el *yo* se refiere al acto de discurso individual en el que es pronunciado, y designa al hablante. Es un término que sólo puede ser identificado […] en una situación de discurso […]. La realidad a la que éste se refiere es la realidad del discurso.[8]

Una vez verificada esta consistencia puramente lingüística del Yo, Valéry puede disolver con facilidad toda ilusión de una realidad personal y sustancial del sujeto, toda pretensión del *Je* de encarnarse en un *Moi*. Así como supo retomar el carácter puramente teatral del sujeto de la visión en la *Dióptrica* de Descartes, así también ahora se pone en guardia contra la idea de que *moi* pueda indicar algo unitario inmediatamente presente. Ya que no tiene otra consistencia que la que le otorga en cada caso la instancia de habla en la que aparece, el sujeto del lenguaje es "un peón doble, a la vez dentro y fuera del juego", tomado necesariamente en un proceso de separación y deslizamiento.

> Mi sombrero es el sombrero de mi cabeza. Mi cabeza es la cabeza de mi cuerpo. Mi cuerpo es el cuerpo de... mi espíritu. ¿Mi espíritu es mi espíritu?[9]

Como el sujeto metafísico de Wittgenstein, el Yo de Valéry es un puro límite insustancial; pero a diferencia de aquél (del que el *Tractatus* dice que "no se puede *decir*, sino mostrar", prop. 5.62), éste sólo se puede *decir* y nunca *mostrar*.

Se entiende porque, llegados a este punto, el problema se convierte entonces para Valéry en "suprimir el *Yo*", en "librarse de esta palabra".[10] Dada la naturaleza puramente lingüística y teatral de este límite, ¿es posible superarlo? ¿Y es posible, entonces, para el hombre hablante, alcanzar algo más allá de 'aquel que dice yo'?"

[7] Cfr. NICOLE CELEYRETTE-PIETRI, "Le jeu du je", en MONIQUE PARENT, JEAN LEVAILLANT (editores), *Paul Valéry contemporain*, Paris, Klincksieck, 1974, p. 12.

[8] ÉMILE BENVENISTE, *Problemi di linguistica generale*, Milano, Il saggiatore, 1971, p. 314; trad. cast.: *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1971.

[9] Cfr. CELEYRETTE-PIETRI , op. cit., p. 18.

[10] *bid.*, pp. 16 y 18.

El Yo y la voz, 2

Estas preguntas nos llevan al corazón del problema poético de Valéry. Es sabido de qué modo tendía siempre a minimizar su obra poética, llegando a manifestar una real y propia desconfianza por la poesía. Y sin embargo, hasta pocas semanas antes de su muerte, no dejó de medirse con ella. En realidad es en la poesía donde se sitúa el *experimentum crucis* [experimento crucial] de Valéry, porque es en la poesía donde necesariamente debe jugarse toda intento de abolir y superar al Yo. Según una tradición que es consustancial a la poesía occidental, lo que habla en la poesía no es el sujeto del lenguaje, sino un *otro* que se llama Musa, Dios, Amor, Beatriz. Es decir, la poesía desde siempre ha hecho de la alienación la condición normal del acto de habla: ella es un discurso en el que el *Yo* no habla, sino que recibe su palabra de otro lugar (palabra "inspirada", en la que el espíritu, el "soplo" llega directamente al lenguaje). Mallarmé, cuya poesía siempre fue una experiencia decisiva para Valéry, había tratado de llevar al extremo esta abolición del Yo en la escritura poética; pero lo que de este modo había encontrado más allá del sujeto de la enunciación no era otra cosa que la lengua misma. La operación destructora de la Musa ("La Destruction fut ma Béatrice" [La Destrucción fue mi Beatriz])[11] lleva la lengua misma al habla.

¿En qué se distingue la operación poética de Valéry de

[11] MALLARMÉ, "Carta a Eugène Lefébure" del 27 de mayo de 1867, en *Œuvres complètes*, tomo I, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1998, p. 717.

la de Mallarmé? Un claro fragmento de 1939 responde esta pregunta:

> Pero, *de hecho*, ¿quién habla en una poesía? Mallarmé quería que fuera el Lenguaje mismo.
> Para mí –sería– el Ser *viviente* y *pensante* (*contraste*, *este*) –que empuja la conciencia de sí a la captura de la propia sensibilidad– desarrollando las propiedades de ésta en sus implicaciones –resonancias, simetrías, etcétera– sobre la *cuerda* de la *voz*. Entonces, el *Lenguaje* surge de la *voz*, antes que la *voz* del *Lenguaje* (*C*, 293).

La apuesta de Valéry es entonces la de ir más allá del Yo, sin abolirlo, en dirección a la sensibilidad y al cuerpo. La voz ("sobre la *cuerda* de la voz") es el elemento que –en tanto concomitante a la vez al lenguaje y al cuerpo– podría permitir esta unión entre la conciencia y la sensación, entre el Yo y el cuerpo. ¿Pero existe realmente esta posibilidad?

En uno de los momentos centrales de su poesía, "La Pythie" [La Pitonisa], Valéry describe el drama de la búsqueda imposible de una voz que no sea ni voz del Yo ni voz del lenguaje, sino que surja de las profundidades del propio cuerpo. Porque, en la poesía de Valéry, la Pitonisa, esa figura por excelencia de la palabra inspirada y el cuerpo endemoniado, rechaza la inspiración y no quiere que otro hable en su lugar:

> Hélas! Entr'ouverte aux esprits,
> j'ai perdu mon propre mystère!...

Une Intelligence adultère
exerce un corps qu'elle a compris!
[...]
Qui me parle, à ma place même?
(*Œ*, I, 131)

[¡Qué pena! ¡Entreabierta a los espíritus,
he perdido mi propio misterio!...
¡Una Inteligencia adúltera
utiliza un cuerpo que ella ha captado!
[…]
¿Quién me habla en mi propio lugar?]

Pero cuando –después de haber buscado en la propia carne y en la propia sangre– la voz finalmente habla, no es fácil decir en qué se distingue la "voz de nadie" que oímos de la voz del lenguaje:

Honneur des Hommes, Saint LANGAGE,
discours prophétique et paré,
belles chaînes en qui s'engage
le dieu dans la chair égaré,
¡illumination, largesse!
¡Voici parler une Sagesse
et sonner cette auguste Voix
qui se connaît quand elle sonne
n'être plus la voix de personne
tant que des ondes et des bois!
(*Œ*, I, 136)

[Honor de los hombres, Santo LENGUAJE,
discurso profético y engalanado
bellas cadenas en las que se atrapa
el dios en la carne extraviada.
¡Iluminación, vastedad!
¡He aquí el hablar de una Sabiduría
y el sonar de esta augusta voz
que se conoce cuando suena
en su ya no ser la voz de nadie
más que de las olas y de los bosques!]

Si la voz de la poesía no es la voz de nadie, no hay ninguna posibilidad de encontrar un punto en el que el Yo o el cuerpo, dé acceso inmediato a ella. Y sin embargo, hay un lugar –un lugar que quizá constituye la experiencia más íntima de Valéry– en el que parece que el Yo logra realmente superarse a sí mismo para alcanzar, más allá del lenguaje, "la oscura sustancia que somos sin saberlo" (*Œ*, II, 183).

En el *Dialogo dell'albero* [*Diálogo del árbol*], esta zona oscura más allá del sujeto se define como "fuente de las lágrimas" y como "Inefable" (*ibid.*). Conviene releer este pasaje extraordinario, sobre el que R. Dragonetti ha llamado la atención en un estudio ejemplar:

y es allí, en el seno mismo de las tinieblas donde se funden y confunden lo que pertenece a nuestra especie, lo que pertenece a nuestra materia viviente y lo que pertenece a nuestros recuerdos, a nuestras fuerzas y debilidades escondidas, y

por fin el vago sentimiento de no haber existido siempre y de tener que dejar de existir, donde se encuentra lo que he llamado *la fuente de las lágrimas*: LO INEFABLE. Porque nuestras lágrimas son, a mi parecer, la expresión de nuestra impotencia para expresar, o sea para deshacernos a través de la palabra de la opresión de lo que somos (*Œ*, II, 183).[12]

En el llanto el sujeto del lenguaje parece llegar a abolirse para revelar lo que está más allá de la voz y más allá de "los bordes mudos de la palabra"; pero esta experiencia es, una vez más, experiencia de un límite, de "una imposibilidad de expresar", un naufragar en lo indecible y no una realidad positiva. Los límites de la voz son velados por el llanto.

En esta perspectiva adquiere todo su peso el interrogante que abre *La jeune Parque* [La joven Parca] (este poema que, en una de las primeras y fragmentarias redacciones lleva precisamente el título: "Larme" [Lágrima]):

Qui pleure là? [...]
[…] Mais qui pleure,
si proche de moi-même au moment de pleurer?
(*Œ*, I, 96)

[¿Quién llora allí? […]
[…] ¿Pero quién llora,
tan cerca de mí en el momento de llorar?]

[12] Léanse las observaciones de ROGER DRAGONETTI, *Aux frontières du langage poétique*, Gent, Romanica Gandensia, 1961, pp. 149-156.

Porque también la joven Parca (que, si tenemos que creer en una carta de Valéry, es a su vez una figura de la "conciencia consciente" y no por casualidad repite delante de un espejo el *cogito* de Teste: *je me voyais me voir* [yo me veía verme]), busca alcanzar la "fuente de las lágrimas" y anularse en el misterio más íntimo; pero su espera, como la de la Pitonisa, aunque en un sentido opuesto, es defraudada:

Attente vaine, et vaine... Elle ne peut mourir
qui devant son miroir pleure pour s'attendrir.
(*Œ*, I, 107)

[Espera vana, y vana… No puede morir
quien ante su espejo llora para enternecerse.]

Así como el sujeto de la visión (el hombre barbudo de la *Dióptrica*) no puede unirse al ojo de carne y sangre, para poder llorar simplemente y alcanzar en el llanto el propio centro indecible, debería dejar de *verse* llorar y romper el espejo (es decir, abolirse a sí mismo), así el sujeto del lenguaje no puede –remontándose a lo largo de la "cuerda" de la voz– tocar las fuentes del llanto. Sólo muriendo podría el Yo abrir un paso más allá de sí mismo; pero eso es justamente lo que el Yo no puede hacer, porque la conciencia –esta purísima ficción teatral– no puede morir, sino sólo repetirse al infinito.[13]

[13] "Il nous est impossible de concevoir une suppression de la conscience qui ne soit accidentelle et qui soit définitive. Elle ne peut concevoir que ce qu'elle peut faire, et ne peut faire que redevenir" [Nos es imposible concebir una supresión de la conciencia que no sea accidental y que sea definitiva. Ella sólo

Llegados a este punto se vuelve comprensible porqué Valéry, eludiendo los pedidos de los críticos, había preferido dejar en suspenso la muerte de Teste.[14] En tanto que, como alegoría de la conciencia, es un puro límite, un "muro" y a su vez un "espejo", Teste es, además de un eterno observador, un eterno "agonizante" (*Œ*, II, 74), al que le está vedada la experiencia de la muerte. Hasta el final, la muerte es sólo una "tentación" para él, "una cosa inimaginable que se introduce cada vez en el espíritu bajo la forma del deseo y el horror" (*Œ*, II, 75). Pero qué está más allá de este deseo y de este horror, ninguna *voz* puede decirlo. La apuesta de Valéry permanece sin respuesta.

puede concebir lo que puede hacer, y no puede más que volver a advenir] (*Œ*, I, 1218).

[14] Cfr. la carta a Edmond Jaloux (*Œ*, II, 1394).

Acerca de la imposibilidad de decir Yo
Paradigmas epistemológicos y paradigmas poéticos en Furio Jesi

Waw inversivo

Tengo ante mis ojos una traducción de la *Haggadah* que es leída por los judíos durante el *seder*, la comida ritual que se celebra en las primeras dos tardes de la fiesta de *Pesaj*. Cada gesto y cada palabra de los participantes, así como cada elemento de la comida –desde los *matzot*, los ácimos que recuerdan la fuga precipitada que no dejó a los panes el tiempo de leudar, hasta el *maror*, la hierba amarga, símbolo de la esclavitud–, evocan de algún modo un aspecto, un detalle, un acontecimiento del día escogido por Yahweh para liberar de Egipto al pueblo elegido el 14 de *nissan*, exactamente cuatrocientos años después del nacimiento de Isaac. Pero la fiesta de *Pesaj* no es sólo una vuelta al pasado. Según la enseñanza rabínica, "en *nissan* fueron redimidos y en *nissan* serán redimidos", la fiesta también anticipa la redención mesiánica. Y si es cierto que, para los judíos, el tiempo mesiánico significa siempre una conversión de pasado y futuro (Scholem, jugando con una categoría del verbo hebreo,

hablará al respecto de un "tiempo del *waw* inversivo"), entonces el tiempo de esta fiesta –de toda fiesta– implica una transformación del tiempo, en la que acabado e inacabado, pasado y futuro, intercambian las partes. Quizá por esto, en abril de 1922, Walter Benjamin –que no tenía una educación religiosa, pero que había trabajado toda su vida en una interpretación del tiempo mesiánico– le expresa a Scholem el deseo de poder asistir, en casa de Moses Marx, a un *seder* "celebrado según estricta observancia del ritual judío".

La máquina antropológica

Para Jesi –que, por razones que podemos quizás adivinar, sólo se ha ocupado marginalmente de materiales judíos en su trabajo de mitólogo– el problema de la fiesta, del tiempo festivo, es absolutamente central. En los dos ensayos que introducen y concluyen la compilación *La festa* (1977), se presenta así como el problema por excelencia de la antropología: el de la posibilidad –o la imposibilidad– de la fiesta, de su cognoscibilidad o incognoscibilidad. No sólo aquí, recorriendo la tradición antifestiva de lo moderno, de Proust a Musil, la fiesta aparece como algo a lo que ya no tenemos acceso –en palabras de Kerényi, como "algo muerto, incluso grotesco, como los movimientos del que danza pero de repente pierde el oído y ya no oye más la música" (*Festa*, 6)[1]– pero ella se presenta inesperadamente al final, en la observación etnográfica de la fiesta de los "diferentes", como el intento del etnólogo de "afrontar gnoseológicamente el propio yo y las relaciones de su yo con sus semejantes" (*Festa*, 13). Lo festivo aquí ya no es algo real, que desde su propio lugar –los primitivos, los diferentes– viene al encuentro del etnólogo para permitirle reconocerse en ellos; es más bien la situación en la que el etnólogo baja a los diferentes para encontrar en ellos la solidaridad con sus semejantes y, a su vez, librarse del propio yo. No es casual que justamente en estos dos textos Jesi elabore en forma acabada su paradigma epistemológico más característico: la "máquina mitológica". Así como no puede haber, para el mitólogo, una sustancia del mito, sino sólo una máquina que produce mitologías y que genera la fuerte ilusión de esconder el mito dentro de las propias paredes insondables, así tampoco hay, para el antropólogo, un "hombre universal", verdadero y real en sí y para sí, más allá o más acá del yo y de los otros, de los semejantes y de los diferentes, que encontraría en la fiesta su epifanía privilegiada, donde "la humanidad en su máxima concentración coincide paradójicamente con el ápice de la diferencia" (*Festa*, 13).

[1] Las obras de Furio Jesi son citadas con las siguientes abreviaturas seguidas del número de página: *Festa* (= *La festa*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977); *Mat. mit.* (= *Materiali mitologici*, Torino, Einaudi, 1979); *Esot.* (= *Esoterismo e linguaggio mitologico*, Firenze, D'Anna, 1976); *Introd.* (= *Introduzione a KÁROL Y. KERÉNYI*, *Miti e misteri*, Torino, Boringhieri, 1979); *Rimbaud* (= *Lettura del "Bateau ivre" di Rimbaud*, Macerata, Quodlibet, 1996); *Spartakus* (= *Spartakus*, mecanografiado inédito); *Cult. ted.* (= *Cultura tedesca*, 1999, nº 19, número dedicado a Furio Jesi).

Acerca del escribir novelas

Máquina mitológica y máquina antropológica no son solamente, para Jesi, paradigmas epistemológicos. Dos proyectos de prefacio para la colección *La macchina mitologica* (1979), recuperados entre los papeles inéditos, nos informan sobre el modo particular en que concebía su modelo, sobre el significado vital que éste tenía para él. La máquina no se sitúa, en efecto, como un paradigma neutral, entre el sujeto y el objeto conocido, sino que involucra la estructura misma del sujeto cognoscente (en este caso, del mitólogo Furio Jesi), reproduce exigencias y necesidades como una colada por cera perdida, hasta confundirse con el proceso mismo del conocimiento.

> El modelo máquina mitológica, en el marco de mis investigaciones, sigue siendo eficiente, es decir, satisface del mejor modo las necesidades gnoseológicas que he advertido estudiando la mitología; llena adecuadamente su forma vacía, sólo en la medida en que no se vuelve una forma del todo circular. Para permanecer en esta metáfora, ésta sigue siendo eficiente, utilizable, sólo porque su colada en la impronta de aquellas necesidades es una materia tan pequeña que forma una sutil película adherente en la impronta, y reproduce fielmente la cavidad, en vez de ser un flujo abundante que llena todo vacío, lo colma, estatuario [...]. Aquella película es la ocasión y la actualidad del funcionamiento de la ciencia de la mitología, compuesta de tal modo que, recogidas orgánicamente, forman la máquina

> mitológica: simultáneamente objeto de conocimiento y modo de conocer (*Cult. ted.*, 93).

Precisamente porque se sitúa en el mismo lugar del yo del mitólogo, ella puede desarrollar su función, que es la de evitar el contacto directo y el "cortocircuito" entre "la materia mitológica [...] y el núcleo de nuestras facultades de creación y de percepción de la mitología" (*ibid.*).

En el segundo proyecto de *Prefacio*, el carácter y el sentido personal del paradigma en cuestión y su implicación en la técnica de escritura del autor son reivindicados de manera aún más explícita. Aquí Jesi parece casi disculparse por haber presentado sus investigaciones muchas veces como formulaciones teóricas de carácter general y sistemático. No se trataba de esto en verdad para él, sino de una complicada operación mimético-teatral, en la que el autor

> ha asumido por mimesis los rasgos y el comportamiento del estudioso contemporáneo convencido de estar diciendo la verdad y lo justo, y ha colocado a este sosías, elocuente con seguridad, al lado de su otro yo, dispuesto a aceptar sólo temporales apariencias de probabilidad. El yo que está "seguro" entreteje su discurso, en este libro, con el yo que no sólo no está seguro, sino que duda mucho de poder estarlo alguna vez. En la base de la técnica de conocimiento por composición, está este enredo de dos voces que no puede ser definido como dialéctico sino en la medida en que "dialéctico" significa pura y simplemente "dramático". La operación gnoseológica que se lleva cabo en estas páginas es,

en las intenciones del autor –que valen lo que valen, pero que es necesario que sean declaradas– de naturaleza paradójica, científica *y* artística. A la pregunta: "¿no le dan ganas de escribir una novela?", el autor de este libro sólo puede contestar: "no paro nunca de escribirla" (*Cult. ted.*, 97).

Ego scriptor

En estos pasajes, la máquina mitológica se identifica peligrosamente con el yo del autor, coincide con su posibilidad o imposibilidad de decir yo. Ella es, en este sentido, un calco o una máscara del yo –o, mejor dicho, una dramatización o una teatralización a dos voces del sujeto, de su ritmo interior y de su íntima escisión–. La máquina implica, entonces, no sólo la cognoscibilidad o la incognoscibilidad de la fiesta, sino también la posibilidad o la imposibilidad para el yo del *scriptor* de conocerse, de acceder a la propia "fiesta":

El ritmo gnoseológico, perceptible por el estudioso, es el ritmo mismo de funcionamiento de la máquina antropológica [...]. Ella, la máquina, funciona y funciona según el ritmo –particular a ella– del develarse y el ocultarse de lo cotidiano en términos de experiencia gnoseológica (no de experiencia epifánica). En el instante en que se devela, lo cotidiano es lo *diverso* –el hombre, en el instante en que nos aparece en el estado festivo, es lo *diverso*–. Lo cotidiano en la fase de ocultamiento y el hombre en el estado no festivo son lo conocido y lo igual. Esto también vale en lo

que concierne al yo del observador, del etnólogo. Pero el etnólogo moderno no dispone de la facultad de develarse a sí mismo, de aparecerse en estado festivo: por eso le está prohibido acceder al propio yo, en la medida en que tal acceso presupone una distancia preliminar, diversidad, entre quien observa y su yo (*Festa*, 271).

La máquina que, en las intenciones aparentes de Jesi, parecía destinada a mantener a distancia el mito, funciona al final como un sofisticado mecanismo apotropaico que, como el laberinto, interioriza lo que tiene a distancia. Sólo quien no tenga familiaridad con las ambigüedades y las satisfacciones del taller creativo podrá asombrarse de que un paradigma epistemológico funcione, en realidad, como un paradigma auténticamente poético, y que, viceversa, un problema poetológico –escribir una novela– pueda tener un valor auténticamente epistémico.

Pensamientos secretos

Cada uno tiene sus propios misterios: sus propios pensamientos ocultos, decía Hölderlin. Los misterios del individuo singular son mitos y rituales exactamente como eran los de los pueblos (*Mat. mit.*, 5).

Esta repetida cita de Kerényi –que instituye una simetría entre lo individual y lo colectivo, entre experiencia existencial y mitogénesis– tiene para Jesi una función estratégica. Se

podría decir de él algo parecido a lo que Foucault repetía en los últimos años de sí mismo, es decir, que –aún cuando parece trabajar exclusivamente sobre materiales mitológicos– él no para nunca de ocuparse del sujeto, de escribir su novela autobiográfica o su "autobiografía mítica". ¿Pero cómo escribir una autobiografía, si el sujeto está, en el sentido en que se ha visto, constitutivamente escindido? Si el Yo –no sólo del mitólogo, sino de todo hombre– no puede nunca "aparecerse en estado festivo", ¿cómo puede superar la escisión de los tiempos y las voces para asistir a su propia fiesta?

En la introducción a *Miti e misteri* [*Mitos y misterios*] de Kerényi –es decir, en una extrema elaboración mimética de la relación con el propio maestro–, Jesi contesta en el modo menos evasivo a estas preguntas. Recuerda que el ensayo autobiográfico de Kerényi se abre con la advertencia: "¡Hombre, nunca digas yo!". Según Jesi-Kerényi, todo autorretrato que "consista en decir yo", excepto que el que hable sea un adivino, corre el riesgo de perder la fluidez y la plasticidad del yo que querría captar, su "figura" (*Introd.*, 2). Precisamente porque para nosotros ya no es posible acceder inmediatamente a la mitogénesis, "el ejercicio de la ciencia de la mitología […] se le presenta a Kerényi como la única vía, para él, del autorretrato: el único modo de ponerse en relación, sin *decirla*, con una figura-del-yo fluida, plástica, cargada de vida, en la cual reconocerse" (*ibid.*).

Jesi llama *composición* y *manera* a la técnica de esta escritura de sí en la escisión y en la distancia, en la que Kerényi era maestro. *Composición*, porque pone en juego una pluralidad de voces, sujetos y máscaras; *manera*, porque

subraya tanto la distancia que nos separa de las imágenes, la imposibilidad del sujeto de aceptar inmediatamente la propia figura, como el riesgo de que nuestro aferrarnos a ella sea tan absoluto como para caer en un "oscuro ser aferrados" (*Introd.*, 13). Como en la historia del arte, la manera expresa, con respecto al estilo, la pretensión del artista de alcanzar la originalidad únicamente a través de la adhesión estereotipada a un modelo –es decir, de pertenecerse a través de una impropiedad–, así el yo del mitólogo, en una suerte de "corto circuito mitogenético" (*Introd.*, 17), aferra aquí sólo su ser aferrado.

Ser conocido del conocimiento

Si aplicamos a Jesi –como hemos hecho por lo demás, más o menos implícitamente hasta ahora– esta técnica compositiva, es decir, si preguntamos: qué define la "manera" de Jesi, entonces muchos nudos de su escritura se desatan, y otros vuelven puntualmente a reanudarse. Otra cita recurrente que tiene en Jesi una función estratégica es el verso de los *Sonetos* de Rilke: "Quien se expande como un manantial, es conocido por el conocimiento". Una de sus primeras apariciones está en el libro inédito *Spartakus*, que la precisión de Andrea Cavalletti ha recobrado de entre los papeles custodiados por Marta Jesi. Aquí el verso rilkeano es evocado en el contexto de una teoría del sujeto de la que debería constituir la fórmula resolutiva. En esta fase del pensamiento de Jesi (1968-1969), el hombre aparece de hecho

dividido entre elementos contradictorios: la conciencia y el inconsciente, la vida y la muerte, el tiempo histórico y el tiempo mítico. Estas dos dimensiones no están espacialmente separadas y el verso rilkeano describe de hecho su intersección: expandiéndose como un manantial –es decir, destruyéndose y muriendo como sujeto– el hombre participa a la vez del mito y del tiempo histórico:

> El yo, pues, conoce a su vez la vida y la muerte, la permanencia y la destrucción de sí, el tiempo histórico y el tiempo del mito. Él es el elemento común, el punto de intersección entre dos universos: el de la vida y el tiempo histórico, el de la muerte y el tiempo mítico […]. El yo que padece incluso el tiempo histórico siendo partícipe del tiempo mítico, en el instante en que accede al mito "se expande como un manantial" y entonces se destruye en un proceso dinámico que involucra su duración histórica. El yo, en fin, es verdaderamente partícipe del correr de la historia cuando llega a identificar en él el curso de su destrucción, y por lo tanto de su acceso al mito (*Spartakus*, 141-142).

Aquí la analogía entre la estructura del yo y la de la máquina mitológica ya está completamente prefigurada: el yo, tejido de dos hilos contradictorios, de los que representa la coincidencia puntual, se encuentra en el lugar en que se establecerá la máquina mitológica, *es* la máquina mitológica, la división central o la fiesta imposible de lo humano. ¿Pero cómo tomar una intersección, de qué parte aferrarla?

La complicación –y a veces la irresolución– del *ductus*

[cauce] escritural de Jesi encuentra aquí su raíz. En la carta a Calvino, a propósito de la otra novela que Jesi no ha dejado nunca de escribir (*L'ultima notte* [*La última noche*]), el yo del autor funciona a justo título como una máquina mitológica, que deja suponer ambiguamente en su interior una experiencia vivida del mito y, por eso, debe alternativamente señalarse como objetividad científica o ironía en los textos que produce, en sus "mitologías":

> Usted entenderá muy bien que justamente la costumbre de las experiencias míticas y simbólicas vividas desde adentro me ha llevado, en la ensayística, a correcciones y a barreras defensivas de objetividad científica y, en la narrativa, a una corrección o una defensa más sólida (precisamente la ironía vulgar) (*Cult. ted.*, 101).

Esoterismo y cuidado de sí

Rilke es el laboratorio experimental en el que Jesi verifica y lleva a su formulación extrema sus hipótesis sobre el yo (sobre la máquina-yo). En el ensayo *El esoterismo de Rilke*, el sujeto –el yo rilkeano– aparece dividido entre su ser, como poeta, "instrumento ciego y puro" de lo incognoscible que lo empuja a escribir, y la "escoria volitiva" del yo que se sabe elegido para participar de este privilegio y se pretende, como tal, intencionalmente poeta. Rilke vive esta escisión no como un *místico*, "que se abandona o desea entregarse a una fuerza que golpea sobre él hasta a aniquilar su voluntad",

sino como un *esoterista*, “que reconoce *a priori* el carácter insuprimible de la voluntad misma” y se vale de su yo como del elemento privilegiado de un ritual iniciático de creación poética, “para obtener del ritual todo lo que éste les permite a los hombres” (*Esot.*, 60).

Para Jesi, el esoterismo rilkeano, en tanto privilegia “las escorias volitivas del propio ser hombre entre los hombres” (*Esot.*, 64), pasa de ser modelo gnoseológico-poético individual, a ser la definición de la propia condición humana, la “norma del ser humanos” (*Esot.*, 66). Hay, de hecho, en la estructura misma del sujeto hablante y cognoscente, algo así como un esoterismo constitutivo, que tiene la forma de un ser conscientemente partícipe de la propia expropiación, de asistir como iniciado a la propia autoabolición.

Ser consciente, hablar, significa en este sentido mantenerse en la no-coincidencia entre “tiempo del secreto” y “tiempo de la historia” (*Esot.*, 58), participar en el secreto de la propia inconsciencia –en palabras de Jesi: reconocer “la modalidad de no-conocimiento”–:

> Privilegio y minimización se identifican –así como las escorias volitivas de quien, dirigiéndose hacia el ser “instrumento ciego y puro”, se identifica con los instrumentos de su obrar ritual esotérico–. El privilegio de la participación en el secreto y el límite del conocimiento se identifican; la participación en el secreto deviene ámbito reducido de conocimiento: esoterismo significa así reconocimiento de modalidad de no-conocimiento (*Esot.*, 66).

Así como la máquina mitológica sólo puede funcionar articulando en su centro un “vacío de ser”, así la máquina-yo contiene necesariamente un núcleo de no-conocimiento. Y el modo en que el sujeto cognoscente y hablante se mantiene en relación con la propia zona de no-conocimiento, la estrategia por la cual vive y elabora el propio secreto –cuida de sí, en el sentido de Foucault– determinan el rango y la sobriedad de su conocimiento.

El silencio de las sirenas

Podemos formular en este punto una hipótesis que Jesi no enuncia nunca como tal, pero que parece perfectamente coherente con el mapa de su pensamiento que hemos trazado hasta aquí; esto es: que la máquina mitológica nombre para él en último término al lenguaje, al ser hablante del hombre. No es casual que la primera aparición de la máquina se encuentra en la *Lectura del “Bateau ivre”* de 1972, para explicar el mecanismo productivo específico de la poesía rimbaudiana: “Aquí [en el *Bateau ivre*] está funcionando una verdadera y precisa máquina mitológica, *la* máquina mitológica, que produce mitologías e induce a creer, de manera forzosa, que ella misma cela el mito dentro de sus propias paredes impenetrables” (*Rimbaud*, 28). Según una tesis de Humboldt que Jesi amaba citar, no sólo toda lengua arroja alrededor del pueblo –y del individuo– que la habla, una suerte de círculo mágico, del que sólo es posible salir entrando en el círculo de otra lengua; también se puede

repetir punto por punto para el lenguaje aquello que Jesi afirma de la máquina: que ella es "autofundante: pone su origen en el afuera de sí que es su interior más remoto, su corazón de pre-ser, en el instante en que se pone en acto" (*Festa*, 97). Mito es el nombre que Jesi da al motor inmóvil oculto en la máquina lingüística, en el "corazón de pre-ser" donde el yo hablante, al límite de una zona de no-conocimiento, produce incesantemente sus mitologías.

Todo hombre se encuentra –con respecto al lenguaje, en el propio ser hablante– como Ulises frente a las sirenas en el apólogo kafkiano. Su canto –la llamada que proviene del lenguaje, del centro de la zona de no-conocimiento– es por cierto terrible, tan terrible que los hombres, para no sucumbir frente a él, se llenan las orejas de cera y se hacen encadenar al mástil mayor. Pero las sirenas –añade Kafka– tienen un arma aún más terrible que su canto, y es su silencio: "No ha ocurrido nunca, aunque quizá no es completamente inconcebible, que alguien se pueda salvar de su canto, pero de su silencio, ciertamente no". El hombre, en el encuentro con el lenguaje, con su propia íntima sirena, puede descubrir que ella calla o que no está, puede chocarse con el propio silencio esencial. (De aquí parte la extraordinaria lectura jesiana de las *Elegías* y los *Sonetos* de Rilke como poesía que ya no tiene nada para decir, que sólo busca ocasiones retóricas para expresar su propio silencio, pura aseveración del núcleo asemántico de la palabra.) Justamente para enfrentar este silencio, Ulises ha puesto en marcha sus "medios pueriles": "Quizás, aunque parezca superior a la inteligencia humana, él se dio perfectamente

cuenta de que las sirenas callaban, y sólo a modo de escudo opuso a ellas y a los dioses esta comedia".

La máquina mitológica es, en este sentido, la comedia "insuficiente o hasta pueril" que Jesi le ha opuesto al silencio central de su vocación de escritor.

Fiesta sin ácimos

Al final del ensayo sobre la *Conoscibilità della festa* [*Cognoscibilidad de la fiesta*], Jesi revé su crítica relativa a la máquina, el intento extremo de dominarla. Y lo hace en un modo que puede ser visto sin esfuerzos como un desarrollo del apólogo kafkiano, declinado decididamente en clave política. Frente a la máquina –al propio mito íntimo de ser hablante– tanto creer como no creer se revelan, en último término, inadecuados. Ya que fe y no fe en el mito –tanto el canto de las sirenas como el reconocimiento de su silencio– son sólo las dos caras de la máquina, las dos máscaras suspendidas sobre el vacío central del lenguaje. Es posible, en efecto, que como el silencio para las sirenas, así el hueco en el corazón de la máquina no sea sino su más insidiosa estratagema:

> Pareciera que las máquinas pretenden hacernos creer que contienen realidades inaccesibles; pero no podemos descartar que ésta sea justamente su astucia (es decir, la fuerza de conservación de los dominantes sociales que permiten la existencia de las máquinas): aludir a un primer motor

> inmóvil, justamente para no ser creídas, y entonces inducir a creer únicamente en ellas, en las máquinas, vacías, barreras constituidas por mecanismos productivos que aíslan de aquello que no produce, hasta hacerlo aparentemente inexistente (*Festa*, 27-28).

Aquí, en el punto en que el vacío ubicado en el centro de la máquina-lenguaje coincide con el punto en el que las fuerzas de conservación instalan su dominio, la lectura jesiana del mito se convierte en diagnóstico político; la metáfora de la máquina revela un nuevo, inesperado sentido:

> Pero para descubrir si se da realmente tal astucia de las máquinas, y si de allí surge a través de ellas lo que no produce, no hace falta destruir a las máquinas en sí, que se reformarían como las cabezas de la Hidra, sino a la situación que las hace verdaderas y productivas. La posibilidad de esta destrucción es exclusivamente política; su riesgo, desde el punto de vista gnoseológico, es que las máquinas estén verdaderamente vacías y que entonces, demostrada por fin su vacuidad, ella misma se imponga como una paradójica máquina negativa que produce la nada de la nada (*Festa*, 28).

Este riesgo hoy se ha realizado. La máquina negativa que produce la nada de la nada es la política en la que vivimos, la forma del dominio espectacular que está ante nuestros ojos. Ella aísla y bloquea el corazón de no-ser lenguaje, hace del silencio de las sirenas su arma más temible, el secreto

de un nuevo poder que gobierna exhibiendo su vacío. Por esto el misterio que el hombre ha instituido en el momento en que ha devenido hablante puede ser liberado –según la indicación de Jesi– sólo políticamente, si por política entendemos la victoria sobre las sirenas, la exposición resolutiva del vacío de la máquina-yo, la iniciación a la ausencia de misterio del hombre.

¿Puede tener esta iniciación todavía una forma festiva, ser una "fiesta"? La respuesta de Jesi permanece abierta. Si en esa especie de febril atajo programático de su último trabajo que es la *Lettura del "Bateau ivre"*, revuelta y revolución son solamente las dos articulaciones (suspensión del tiempo / tiempo justo) del tiempo que rige dentro de la máquina mitológica, en la conclusión del ensayo sobre la *Conoscibilità della festa*, el gesto político se entrelaza todavía más profundamente con una transformación del tiempo oculto entre las paredes impenetrables de la máquina-lenguaje:

> Nuestro actual desconocimiento de la fiesta nos impide valorar si, desde el punto de vista político y social, ella es un bien o un mal. En cuanto a la eventual, mayor cognoscibilidad de la fiesta que derivaría en una mayor posibilidad de experiencia festiva, no tiene sentido preguntarse ahora si ella sería *de por sí* un bien o un mal. El problema gnoseológico no puede ser aislado, hacerse autónomo, separarse del problema político y social; un grado mayor de cognoscibilidad de la fiesta puede ser un bien o un mal sólo dentro del cuadro (no *en la medida*) en el que se experimenta concretamente el bien o el mal de

una incrementada posibilidad de experiencia festiva en el contexto de una sociedad diferente (*Festa*, 28-29).

En el *seder* judío, la tarde previa al comienzo de la fiesta, hace falta buscar escrupulosamente en toda la casa cada miga de levadura, cada alimento leudado [*chametz*], para que toda huella de normalidad cotidiana sea eliminada y el recuerdo del éxodo nocturno pueda ser celebrado en el tiempo suspendido de la fiesta a través de la consumación de los ácimos. La política futura podría ser en cambio sólo –en términos de un autor querido por Jesi– una "fiesta purificada de toda festividad" y de toda conmemoración, "actualidad integral y sin residuos", en la cual suspensión del tiempo y tiempo justo, ser aferrados y aferrar, revuelta y revolución coinciden mesiánicamente y los ácimos del lenguaje llegan finalmente al fermento.

Historia

Aby Warburg y la ciencia sin nombre

1

El presente ensayo tiene como objetivo la situación crítica de una disciplina que, a diferencia de tantas otras, existe pero no tiene nombre. Dado que el creador de esta disciplina ha sido Aby Warburg,[1] sólo un análisis atento de su pensamiento podrá ofrecernos el punto de vista a partir del cual ha sido posible una situación semejante. Y sólo a partir de una situación tal será posible preguntarse si esta "disciplina innominada" es susceptible de recibir un nombre y en qué medida los nombres hasta ahora propuestos responden al objetivo.

La esencia de la enseñanza y del método de Warburg, tal como se ha expresado en la actividad de la "Biblioteca para la ciencia de la cultura" de Hamburgo, convertida más tarde en el Instituto Warburg,[2] suele ser caracterizada generalmente

[1] La *boutade* [broma] sobre Warburg como creador de una disciplina "qui, à l'inverse de tant d' autres, existe, mais n'a pas de nom" es de ROBERT KLEIN, *La forme et l'intelligible*, Paris, Gallimard, 1970, p. 224; trad. cast.: *La forma y lo inteligible. Escritos sobre el renacimiento y el arte moderno*, Madrid, Taurus, 1980.
[2] En 1933, con la llegada del nazismo, el Instituto Warburg fue, como se sabe, trasladado a Londres, donde en 1944 se incorporó a la universidad de Londres. Cfr. FRITZ SAXL, "The history of Warburg's library", en ERNST H.

por su rechazo del método estilístico-formal dominante en la historia del arte hacia fines del siglo diecinueve y como un desplazamiento del foco de la investigación de la historia de los estilos y de la valoración estética a los aspectos programáticos e iconográficos de la obra de arte, tal como resultan del estudio de las fuentes literarias y del examen de la tradición cultural. La bocanada de aire fresco que la aproximación warburguiana a la obra de arte habría soplado sobre las aguas estancadas del formalismo estético está atestiguada por el éxito creciente de las investigaciones que se han inspirado en su método y que han conquistado un público tan vasto, aun fuera de los círculos académicos, que se ha podido hablar de una imagen "popular" del Instituto Warburg. A medida que se extendió la fama del instituto, se asistió sin embargo a una supresión creciente de la figura de su fundador y su proyecto original, mientras la edición de los escritos y los fragmentos inéditos de Warburg se pospuso continuamente y todavía hoy no han visto la luz.[3]

Naturalmente esta caracterización del método warburguiano refleja una actitud frente a la obra de arte que fue indudablemente propia de Aby Warburg. En 1889, mientras preparaba en la universidad de Estrasburgo su tesis sobre el

GOMBRICH, *Aby Warburg. An intellectual biography*, London, The Warburg Institute, 1970, pp. 325-326; trad. cast.: *Aby Warburg. Una biografía intelectual*, Madrid, Alianza, 1972.

[3] La publicación de la bella "biografía intelectual" de Warburg por obra del entonces director del Instituto Warburg, Gombrich, ha llenado sólo en parte esta laguna. Ella constituye hoy la única fuente para el conocimiento de los inéditos de Warburg. (En el ínterin, se inició en Alemania, a través de la editorial Akademie, la publicación de los escritos de Warburg.)

Nacimiento de Venus y sobre la *Primavera* de Botticelli, Warburg se dio cuenta de que cualquier intento por comprender la mente de un pintor del Renacimiento era inútil si el problema se abordaba sólo desde un punto de vista formal,[4] y durante toda su vida conservó una "honesta repugnancia" frente a la "historia del arte estetizante" [*äisthetisierende Kunstgeschichte*][5] y por la consideración puramente formal de la imagen. Pero esta actitud no nacía en él de un acercamiento puramente erudito y anticuario a los problemas de la obra de arte, ni mucho menos de una indiferencia en relación a sus aspectos formales: su obsesiva, casi iconolátrica, atención a la fuerza de las imágenes prueba, si fuera necesario, que fue incluso demasiado sensible a los "valores formales" y un concepto como el de *pathosformel* [fórmula emotiva], en el cual no es posible distinguir entre forma y contenido ya que designa un entramado indisoluble de carga emotiva y fórmula iconográfica, es suficiente testimonio de que su pensamiento no se deja de ninguna manera interpretar en términos de una contraposición tan poco genuina como la de forma / contenido, o la de historia de los estilos / historia de la cultura. Lo que es único y propio en su actitud de estudioso no es tanto un nuevo modo de hacer historia del arte, como una tensión hacia la superación de los confines de la historia del arte que acompaña desde el principio su interés por esta disciplina, casi como si él la hubiese elegido sólo para insinuar en ella la semilla que la habría hecho explotar.

[4] El testimonio es de SAXL, op. cit., p. 326.

[5] La expresión se lee, entre otros lugares, en una nota inédita de 1923. Cfr. GOMBRICH, op. cit., p. 88.

El “buen dios” que, según su célebre frase, “se esconde en los detalles” no fue para él el numen tutelar de la historia del arte sino el demonio oscuro de una ciencia innominada cuyos rasgos sólo hoy empezamos a entrever.

2

En 1923, mientras se encontraba en la clínica de Ludwig Binswanger en Kreuzlingen, durante la larga enfermedad mental que lo mantuvo lejos de su biblioteca por seis años, Warburg preguntó a los médicos si consentirían en dejarlo salir en caso de que él probara su curación ofreciendo una conferencia a los pacientes de la clínica. El tema que eligió para su disertación, los rituales de la serpiente de los indios de Norteamérica,[6] había surgido inesperadamente a partir de una experiencia de su vida que se remontaba a casi treinta años antes, y que por lo tanto debe haber dejado una huella muy profunda en su memoria. En 1895, cuando aún tenía menos de treinta años, durante un viaje por América del Norte, permaneció por algunos meses entre los indios Pueblo y Navajo de Nuevo México. El encuentro con la cultura primitiva americana (a la que había sido introducido por Cyrus Adler, Frank Hamilton Cushing, James Mooney y Franz Boas) lo había alejado definitivamente de la idea de una historia del arte como disciplina especializada, y lo

[6] La conferencia fue publicada en lengua inglesa en 1939: ABY WARBURG, “A lecture on Serpent Ritual”, en *Journal of the Warburg Institute*, 1939, n° 4, pp. 277-292; trad. cast.: *El ritual de la serpiente*, México, Sexto piso, 2004.

confirmó en un propósito sobre el cual había reflexionado largamente mientras seguía en Bonn las lecciones de Usener y Lamprecht. Usener (a quien Pasquali definió una vez como “el filólogo más rico en ideas entre los grandes alemanes de la segunda mitad del siglo XIX”)[7] atrajo su atención sobre un estudioso italiano, Tito Vignoli, quien en su libro *Mito y ciencia*[8] sostuvo la necesidad de una aproximación conjunta de la antropología, la etnología, la mitología, la psicología y la biología al estudio de los problemas del hombre. Los pasajes del libro de Vignoli donde están contenidas estas afirmaciones aparecen subrayados fuertemente por Warburg. Durante la estadía americana, esta exigencia juvenil se volvió una decisión tan firme, que se puede decir que toda la obra de “historiador del arte” de Warburg –incluida la célebre biblioteca que empezó a reunir ya hacia 1886–[9]

[7] GIORGIO PASQUALI, “Aby Warburg”, en *Pegaso*, abril de 1930; ahora en *Pagine stravaganti*, Firenze, Sansoni, 1968, vol. 1, p. 44.

[8] TITO VIGNOLI, *Mito e scienza*, Milano, 1879.

[9] La constitución de su biblioteca le ocupó a Warburg toda su vida y fue, quizá, la obra a la que consagró mayores energías. En su origen se encuentra un fatídico episodio infantil: a los trece años, Aby, que era el primogénito de una familia de banqueros, le ofreció a su hermano menor Max cederle su primogenitura a cambio de la promesa de comprar todos los libros que él le pidiera. Max aceptó, sin imaginar por cierto que la broma infantil se convertiría en realidad. Warburg ordenaba sus libros no según los criterios alfabéticos o aritméticos en uso para las grandes bibliotecas, sino según sus intereses y su sistema de pensamiento, hasta el punto de cambiar el orden ante cada variación de sus métodos de investigación. La ley que lo guiaba era la del “buen vecino”, según la cual la solución al problema no estaba contenida en el libro que se buscaba, sino en el que estaba al lado. De este modo, hizo de la biblioteca una especie de imagen laberíntica de sí mismo, cuyo poder de fascinación era enorme. Saxl refiere la anécdota de Cassirer, quien, al entrar por la primera vez en la biblioteca, declaró que debía

tiene sentido sólo si se la entiende como un esfuerzo llevado a cabo a través, y más allá, de la historia del arte hacia una ciencia más amplia para la que no logró encontrar un nombre definitivo, pero en cuya configuración trabajó de manera tenaz hasta la muerte.

En las notas para la conferencia de Kreuzlingen sobre el ritual del serpiente, Warburg define el objetivo de su biblioteca como "una colección de documentos que se refieren a la psicología de la expresión humana".[10] En las mismas notas, remarca su aversión a un enfoque formal de la imagen que carezca "de comprensión respecto de su necesidad biológica, en tanto producida entre la religión y la práctica artística".[11] Esta situación de la imagen entre la religión y el arte es importante para delimitar el horizonte de su investigación: su objeto es más bien la imagen que la obra de arte, y eso la pone resueltamente fuera de los confines de la estética. Ya en 1912, concluyendo su conferencia sobre *Arte italiano y astrología internacional en el Palazzo Schifanoia de Ferrara* él invitó a "una ampliación metodológica de los confines temáticos y geográficos" de la historia del arte:

o bien huir inmediatamente o bien quedarse encerrado allí por años. Como un verdadero laberinto, la biblioteca conducía al lector a la meta desviándolo, de un "buen vecino" al otro, en una serie de *détours* [rodeos] al final de los cuales encontraba fatalmente al minotauro que lo esperaba desde el principio y que era, en cierto sentido, el propio Warburg. Quien ha trabajado en la biblioteca sabe cuán cierto es esto todavía hoy, a pesar de las concesiones que se han hecho en el transcurso de los años a las exigencias de la biblioteconomía.

[10] GOMBRICH, op. cit., p. 222.

[11] *Ibid*., p. 84.

> Categorías inadecuadas de una teoría evolucionista general le han impedido hasta aquí a la historia del arte poner su propio material a disposición de la "psicología histórica de la expresión humana", que en realidad todavía no ha sido escrita.[12] Nuestra joven disciplina se cierra la perspectiva histórica universal por una posición fundamental o bien demasiado materialista o demasiado mística. Yendo a tientas, trata de encontrar su propia teoría del desarrollo entre los esquematismos de la historia política y las teorías sobre el genio. Con el método que expongo en mi intento por interpretar los frescos del Palazzo Schifanoia espero haber demostrado que un análisis iconológico que no se deje intimidar por un exagerado respeto por los límites, y que considere la antigüedad, la Edad Media y la Edad Moderna como una época conexa, e interrogue tanto las obras del arte autónomo como las del arte aplicado en tanto ambas son, con idénticos derechos, documentos de la expresión, espero haber demostrado que este método, tratando de iluminar con cuidado una oscuridad singular, ilumina los grandes

[12] Es característico de la *forma mentis* [forma mental] de Warburg que él a menudo presente sus escritos como contribuciones a una ciencia que todavía está por fundarse. Incluso su gran estudio sobre la adivinación en la época de Lutero se presenta como una contribución al "manual" todavía inexistente *De la servidumbre del hombre moderno supersticioso*, que debía ser precedido por una investigación científica, también ella incompleta, sobre *El renacimiento de la antigüedad demoníaca en la época de la Reforma alemana*. De este modo, logró por una parte incluir en sus escritos una tensión hacia su autosuperación, que es una de las razones no menores de la fascinación que ejerce, y por la otra, hacer aparecer su proyecto global a través de una suerte de "presencia por defecto" que recuerda el principio aristotélico según el cual "también la privación es una forma de posesión" (*Metaph*., 1019 b 7).

momentos del desarrollo general en su conexión. A mí me interesa menos la solución elegante que la formulación de un nuevo problema que querría enunciar de este modo: "¿En qué medida el advenimiento de la transformación estilística de la figura humana en el arte italiano debe considerarse como el resultado de una confrontación sobre base internacional con los conceptos figurativos sobrevivientes de la civilización pagana de los pueblos del Mediterráneo oriental?". El estupor entusiasta ante el incomprensible acontecimiento de la genialidad artística no podrá sino sentirse con mayor vigor, cuando reconozcamos que el genio es gracia y al mismo tiempo capacidad consciente de empeñarse en un recíproco dar y haber. El nuevo gran estilo que nos donó el genio artístico italiano estaba arraigado en la voluntad social de liberar a la humanidad griega de la "práctica" medieval, oriental-latina. Con esta voluntad de restaurar la antigüedad, el "buen europeo" inicia su lucha por las luces en aquella edad de migraciones internacionales de las imágenes que nosotros, de un modo un poco demasiado místico, llamamos época del Renacimiento.[13]

Es importante notar que estas consideraciones aparecen justo en la conferencia en la que Warburg expone uno de

[13] ABY WARBURG, "Italienische Kunst und internazionale Astrologie im Palazzo Schifanoia zu Ferrara", en AA.VV., *L'Italia e l'arte straniera. Atti del X Congresso Internazionale di Storia dell'Arte in Roma*, Roma, Maglione & Strini, 1922; trad. it.: "Arte italiano y astrología internacional en el Palazzo Schifanoia de Ferrara", en *La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, p. 268; trad. cast.: *El Renacimiento del Paganismo*, Madrid, Alianza, 2005.

sus más célebres descubrimientos iconográficos, es decir, la identificación del sujeto de la faja mediana de los frescos del Palazzo Schifanoia sobre la base de las figuras de los decanos descriptas en el *Introductorium maius* [*Introducción mayor*] de Abu Ma'shar. En las manos de Warburg, la iconografía no es nunca un fin en sí mismo (aunque también de él se podría decir, como Kraus decía del artista, que supo transformar la solución en un enigma), pero tiende siempre, más allá de la identificación de un tema y de sus fuentes, a la configuración de un problema que es, a la vez, histórico y ético, en la perspectiva de aquello que alguna vez llegó a definir como "un diagnóstico del hombre occidental". La transfiguración del método iconográfico en las manos de Warburg recuerda así muy de cerca la transfiguración sufrida por el método lexicográfico en la "semántica histórica" de Spitzer, en la cual la historia de una palabra se hace al mismo tiempo historia de una cultura y configuración de su problema vital específico; o bien habría que pensar, para comprender de qué manera entendía el estudio de la tradición de las imágenes, en la revolución que experimentó la paleografía en manos de Ludwig Traube, a quien Warburg llamaba "el Gran Maestro de nuestra Orden" y que supo extraer de los errores de los copistas y de las influencias caligráficas descubrimientos decisivos para la historia de la cultura.[14]

[14] De Spitzer ver, en particular, los *Essays in Historical Semantics*, New York, 1948. Para un juicio sobre la obra de Traube, leer lo que escribe Pasquali en "Paleografia quale scienza dello spirito", *Nuova Antologia*, 1° de junio de 1931, ahora en *Pagine stravaganti*, op. cit., pp. 115-116.

El propio tema de la "vida póstuma"[15] de la civilización pagana que define una de las principales líneas de fuerza de la meditación de Warburg, tiene sentido sólo si se lo inscribe en este horizonte más amplio, en el cual las soluciones estilísticas y formales adoptadas en su momento por los artistas se presentan como decisiones éticas que definen la posición de los individuos y de una época con respecto a la herencia del pasado, y en el cual la interpretación del problema histórico se convierte, al mismo tiempo, en un "diagnóstico" del hombre occidental en su lucha por sanar las propias contradicciones y encontrar, entre lo viejo y lo nuevo, la propia morada vital.

Si Warburg pudo además presentar el problema del *Nachleben des Heidentums* [renacimiento del paganismo] como su propio problema supremo en tanto estudioso,[16] fue porque comprendió, con una sorprendente intuición antropológica, que el de "la transmisión y la supervivencia" es el problema central de una sociedad "caliente" como la occidental, tan obsesionada por la historia como para querer hacer de ella el motor de su propio desarrollo.[17] Una vez más

[15] El término alemán *Nachleben* usado por Warburg no significa específicamente "renacimiento", como se ha traducido muchas veces, y tampoco "supervivencia". Implica la idea de esa continuidad de la herencia pagana que para Warburg era esencial.

[16] En una carta al amigo Mesnil, quien había formulado el problema de Warburg del modo tradicional ("Que représentait l'antiquité pour les hommes de la Renaissance?" [¿Qué representaba la antigüedad para los hombres del Renacimiento?]), Warburg precisó que "más tarde, con el correr de los años, el problema se amplió hacia un intento por comprender el significado de la vida póstuma del paganismo para toda la civilización europea" (GOMBRICH, op. cit., p. 307).

[17] Sobre la oposición entre sociedades "frías" o sin historia y sociedades "calientes",

el método y los conceptos de Warburg se iluminan si se los compara con las ideas que guiaron a Spitzer en sus investigaciones de semántica histórica, que lo llevaron a acentuar el carácter a la vez "conservador" y "progresista" de nuestra tradición cultural, en la que (como prueba la singular continuidad del patrimonio semántico de las lenguas europeas modernas, esencialmente griego-romano-judeo-cristiano), las mutaciones en apariencia más grandes están siempre de algún modo conectadas con la herencia del pasado.

En esta perspectiva, donde la cultura es vista siempre como un proceso de *Nachleben*, es decir de transmisión, recepción y polarización, también se vuelve comprensible por qué Warburg debió fatalmente concentrar tanta atención sobre el problema de los símbolos como sobre su vida en la memoria social.

Gombrich ha señalado la influencia que ejercieron en él las teorías de un discípulo de Hering, Richard Semon, cuyo libro sobre la *Mneme* había adquirido Warburg en 1908. Según Semon,

> la memoria no es una propiedad de la conciencia, sino la cualidad que distingue lo viviente de la materia inorgánica. Es la capacidad de reaccionar a un evento a través de un período de tiempo; vale decir, una forma de conservación y transmisión de la energía desconocida para el mundo físico. Cada evento que actúa sobre la materia viviente deja

que multiplican la incidencia de los factores históricos, ver lo que escribe CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp. 309-310; trad. cast.: *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

> en ella una huella que Semon llama *engrama*. La energía potencial conservada en este *engrama* puede, en determinadas circunstancias, ser reactivada y descargada; en ese caso decimos que el organismo actúa en un cierto modo porque *recuerda* el evento precendente.[18]

El símbolo y la imagen realizan para Warburg la misma función que, según Semon, realiza el *engrama* en el sistema nervioso central del individuo: en ellos se cristalizan una carga energética y una experiencia emotiva que sobreviven como una herencia transmitida por la memoria social y que, como la electricidad condensada en una botella de Leiden, se vuelven efectivas a través del contacto con la "voluntad selectiva" de una época determinada. Por esto Warburg habla a menudo de los símbolos como de *dinamogramas*, que son transmitidos a los artistas en un estado de tensión máxima, pero que no están polarizados en cuanto a su carga energética activa o pasiva, negativa o positiva, y cuya polarización, en el encuentro con la nueva época y sus necesidades vitales, puede llevar a una transformación completa de significado.[19] El comportamiento de los artistas

[18] GOMBRICH, op. cit., p. 242.

[19] "Los *dinamogramas* del arte antiguo son transmitidos en un estado de tensión máxima, pero no polarizados en cuanto a su carga energética activa o pasiva, a los artistas que imitan, responden o recuerdan. Es sólo el contacto con la nueva época lo que produce la polarización. La polarización puede llevar a un trastrocamiento radical (inversión) del sentido que ellos tenían en la antigüedad clásica [...]. La esencia de los *engramas* de tiasos como cargas balanceadas en una botella de Leiden antes de su contacto con la voluntad selectiva de la época." (GOMBRICH, op. cit., pp. 248-249).

frente a las imágenes heredadas por la tradición no era para él, por lo tanto, siquiera pensable en términos de elección estética ni mucho menos de recepción neutral. Se trataba, más bien, de una confrontación, mortal o vital según los casos, con las tremendas energías que se habían fijado en aquellas imágenes, que guardaban consigo la posibilidad de hacer retroceder al hombre en una estéril sujeción o bien de orientarlo en su camino hacia la salvación y el conocimiento. Y esto, para él, era verdadero no sólo para los artistas que, como Durero, habían humanizado, polarizándolo, el temor supersticioso de Saturno en el emblema de la contemplación intelectual,[20] sino también para el historiador y el estudioso, que Warburg concibe como sismógrafos sensibilísimos que responden al tremor de lejanos terremotos, o bien como "nigromantes" que, en plena conciencia, evocan los espectros que los amenazan.[21]

[20] La interpretación warburguiana de la *Melancolía* de Durero como "página de consuelo humanístico contra el temor de Saturno", que transforma la imagen del demonio planetario, ha determinado ampliamente las conclusiones del estudio de ERWIN PANOFSKY, FRITZ SAXL, *Dürers "Melencolia I., Eine Quellen und Typengeschichtliche Untersuchung*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1923.

[21] Las páginas en las cuales Warburg desarrolla esta interpretación de las figuras de Burckhardt y Nietzsche están entre las más bellas que ha escrito: "Debemos aprender a ver a Burckhardt y a Nietzsche como captadores de ondas mnemónicas y entender que ellos tomaron conciencia del mundo en dos modos fundamentalmente diversos. [...] Ambos son sismógrafos sensibilísimos cuyos fundamentos tiemblan cuando tienen que recibir y transmitir las ondas. Pero hay una importante diferencia entre ellos: Burckhardt recibía las olas que venían del pasado, sentía su inquietante tremor y trataba de reforzar los fundamentos del propio sismógrafo. [...] Él sentía claramente el peligro de su profesión y el riesgo de sucumbir, pero no se rindió al romanticismo. [...] Burckhardt era un nigromante con plena conciencia; él invocó a los espectros que lo amenazaban seriamente, pero los derrotó

El símbolo pertenecía para él, por lo tanto, a una esfera intermedia entre la conciencia y la reacción primitiva, y portaba consigo tanto la posibilidad de la regresión como la del conocimiento más alto: eso es un *Zwischenraum*, un "intervalo", una especie de tierra de nadie en el centro de lo humano; y como la creación y el gozo del arte solicitan la fusión entre dos actitudes psíquicas que normalmente se excluyen en forma recíproca ("un apasionado abandonarse del yo hasta la completa identificación con la impresión y un fría y distanciada serenidad en la contemplación ordenadora"), así la "ciencia sin nombre" que Warburg persiguió es, como se lee en una nota de 1929, "una iconología del intervalo" o una psicología del "movimiento pendular entre la posición de las causas como imágenes y como signos".[22] Este estatuto "intermedio" del símbolo (y su capacidad, en la medida en que es dominado, de "curar" y orientar la mente humana) es afirmado claramente en una nota de la época en la que, preparando la conferencia

construyéndose su torre de observación. Él es un vidente como Linceo: se sienta en su torre y habla […] fue y sigue siendo un iluminador, pero no quiso ser otra cosa que un simple maestro […]. ¿Qué tipo de adivino es Nietzsche? Es el tipo del Nabi, del profeta antiguo que corre por las calles, se rasga los vestidos, amenaza y a veces arrastra consigo al pueblo. Su gesto deriva de aquel del portador de tirso que obliga a quienquiera a seguirlo. De allí sus observaciones sobre la danza. En las figuras de Nietzsche y de Burckhardt se confrontan dos antiguos modelos de profetas en las que se encuentran las tradiciones latinas y alemanas. La pregunta es cuál de los dos tipos puede soportar mejor el trauma de su vocación. Uno de ellos trata de transformarla en una llamada. La ausencia de una respuesta mina continuamente sus fundamentos: después de todo, él era un maestro. Dos hijos de pastores reaccionan de modo opuesto al sentimiento de la presencia divina en el mundo" (GOMBRICH, op. cit., pp. 254-257).

[22] *Ibid.*, p. 253.

de Kreuzlingen, Warburg estaba probando frente a sí mismo y frente a los otros la propia curación:

> Toda la humanidad es eternamente esquizofrénica. Sin embargo, desde un punto de vista ontogenético, es acaso posible describir un tipo de reacción a las imágenes de la memoria como primitivo y anterior, aunque siga viviendo marginalmente. En un estadio más tardío, la memoria ya no provoca un movimiento reflejo inmediato y práctico, aunque sea de naturaleza combativa y religiosa, sino que las imágenes de la memoria ahora son conscientemente almacenadas en imágenes y signos. Entre estos dos estadios se sitúa una relación con las impresiones que puede ser definida como la forma simbólica del pensamiento.[23]

Sólo en esta perspectiva es posible apreciar el sentido y la importancia del proyecto al cual Warburg consagró sus últimos años y para el cual eligió el nombre que quiso también que fuera lema de su biblioteca (todavía hoy se lo puede leer entrando en la biblioteca del Instituto Warburg): *Mnemosyne*. Gertrud Bing describió este proyecto como "un atlas figurativo que ilustra la historia de la expresión visual en el área del Mediterráneo".[24] Probablemente, en la elección

[23] *Ibid.*, p. 223. La concepción warburguiana de los símbolos y su vida en la memoria social puede recordar la idea de arquetipo de Jung. Sin embargo, este nombre no aparece nunca en las notas de Warburg. Por otro lado, conviene recordar que las imágenes son para Warburg realidades históricas, integradas en un proceso de transmisión de la cultura, y no entidades ahistóricas, como para Jung.

[24] En la introducción a WARBURG, *La rinascita…*, p. XVII.

de este raro modelo, Warburg fue guiado por su personal dificultad para la escritura, pero sobre todo por la voluntad de encontrar una forma que, superando los esquemas y los modos tradicionales de la crítica y la historia del arte, fuera finalmente adecuada para la "ciencia sin nombre" qué él tenía en mente.

Del proyecto *Mnemosyne*, que quedó incompleto a la muerte de Warburg, ocurrida en octubre de 1929, quedan unas cuarenta tablas de tela negra sobre las que están pegadas cerca de un millar de fotografías. En ellas es posible reconocer sus temas iconográficos favoritos, pero el material reunido se extiende hasta comprender los afiches publicitarios de una compañía de navegación, la fotografía de una jugadora de golf e incluso aquella del papa y de Mussolini cuando firman el Concordato. Pero *Mnemosyne* es algo más que una orquestación, más o menos orgánica, de los motivos que han guiado la investigación de Warburg en el transcurso de los años. Él la definió una vez, bastante enigmáticamente, como "una historia de fantasmas para personas verdaderamente adultas". Si se considera la función que él asignaba a la imagen como órgano de la memoria social y *engrama* de las tensiones espirituales de una cultura, se comprende qué quiso decir: su "atlas" era una especie de gigantesco condensador en el que se reunían todas las corrientes energéticas que animaron y todavía seguían animando la memoria de Europa, y que tomaban cuerpo en sus "fantasmas". El nombre *Mnemosyne* encuentra aquí su razón profunda. El atlas que lleva este título recuerda, en efecto,

aquel teatro mnemotécnico construido en el siglo XVI por Giulio Camillo, que asombró a sus contemporáneos como una nueva e inaudita maravilla.[25] El autor había intentado reunir en él "la naturaleza de todas las cosas que pueden ser expresadas en palabras", de modo tal que cualquiera que entrara en el admirable edificio habría dominado inmediatamente la ciencia. El *Mnemosyne* de Warburg es un atlas mnemotécnico-iniciático de la cultura occidental, mirando el cual el "buen europeo" (como Warburg acostumbraba decir sirviéndose de las palabras de Nietzsche) habría podido tomar conciencia de la problematicidad de la propia tradición cultural y habría podido quizá, de este modo, curar la propia esquizofrenia y "autoeducarse".

Por cierto, también *Mnemosyne*, como muchas otras obras de Warburg, incluida su biblioteca, podrá parecerle a alguno una especie de sistema mnemotécnico para uso privado en el cual el estudioso y psicopático Aby Warburg proyectó y trató de solucionar sus conflictos psíquicos personales. Y eso es verdad, sin duda. Pero es medida de la grandeza de un individuo que no sólo su idiosincrasia, sino también los remedios que encuentra para dominarla, correspondan a las necesidades secretas del espíritu del tiempo.

[25] Sobre Giulio Camillo y su teatro ver el cap. 6 de FRANCES A. YATES, *The art of memory*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966; trad. it.: *L'arte della memoria*, Torino, Einaudi, 1972; trad. cast.: *El arte de la memoria*, Madrid, Siruela, 2005.

3

Las disciplinas filológicas e históricas ya han asumido como un dato metodológico esencial que el proceso cognoscitivo que les es particular está necesariamente encerrado en un círculo. Este círculo, cuyo descubrimiento como fundamento de toda hermenéutica se puede remontar a Schleiermacher y a su intuición de que, en la filología, "lo particular puede ser comprendido sólo por medio del conjunto y toda explicación de un particular presupone la comprensión del conjunto",[26] no es, sin embargo, de ningún modo un círculo vicioso. Por el contrario, es el fundamento del rigor y de la racionalidad de las disciplinas humanas. Lo esencial para una ciencia que quiera permanecer fiel a su propia ley no es tanto salir de este "círculo de la comprensión", cosa que sería imposible, sino "permanecer adentro del modo justo".[27] Por efecto del conocimiento adquirido en cada pasaje, el ir y venir de lo particular al conjunto no vuelve de hecho jamás al mismo lugar; en cada giro, amplía necesariamente su propio radio y descubre así una perspectiva más alta en la cual abrir un nuevo círculo: la curva que lo representa no es, tal como se ha repetido muchas veces, una circunferencia sino un espiral que amplía continuamente sus propias volutas.

[26] Sobre el círculo hermenéutico ver las magistrales observaciones de LEO SPITZER, *Linguistics and literary history*, Princeton, 1948; trad. it.: *Critica stilistica e semantica storica*, Bari, Laterza, 1966, pp. 93-95; trad. cast.: *Lingüística e historia literaria*, Madrid, Gredos, 1955.

[27] La observación es de Heidegger, que ha fundado filosóficamente el círculo hermenéutico en *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927, pp. 151-153; trad. cast.: *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

Precisamente la ciencia que recomendaba buscar el buen dios en los detalles ilustra a la perfección la fecundidad de un correcto modo de estar en el propio círculo hermenéutico. El movimiento en espiral hacia una ampliación cada vez mayor del horizonte se puede seguir de modo ejemplar en los dos temas centrales de la investigación de Warburg: el de la "ninfa" y el del *revival* astrológico renacentista.

En su tesis de doctorado sobre la *Primavera* y el *Nacimiento de Venus* de Botticelli, la aparición de la figura femenina en movimiento con vestidos vaporosos, tomada de sarcófagos clásicos, que sobre la base de algunas fuentes literarias Warburg bautiza "ninfa", individualizando en ella un nuevo tipo iconográfico, sirve para aclarar el tema de las pinturas y, al mismo tiempo, para mostrar "de qué modo Botticelli arreglaba las cuentas con las ideas que su época tenía acerca de los antiguos".[28] Pero, en el descubrimiento de que los artistas del siglo XV se apoyaban en una *pathosformel* clásica toda vez que se trataba de representar un movimiento externo intensificado, se revela también la polaridad dionisíaca del arte clásico, algo que Warburg afirmó con audacia siguiendo los pasos de Nietzsche aunque, quizá, por primera vez en la esfera de la historia del arte –todavía dominada por el modelo de Winckelmann–. En un círculo aún más amplio, la aparición de la "ninfa" se convierte así en el signo de un profundo conflicto espiritual en la cultura renacentista, donde la carga orgiástica de las *pathosformeln* clásicas

[28] ABY WARBURG, *Sandro Botticelli "Geburt der Venus" und "Frühling"*, Hamburg und Leipzig, Leopold Voss, 1893; trad. it.: *La "Nascita di Venere" e la "Primavera" di Sandro Botticelli*, en WARBURG, *La rinascita...*, p. 58.

debía ser acrobáticamente conciliada con el cristianismo en un equilibrio cargado de tensiones. Un ejemplo perfecto de ellas es la personalidad del mercader florentino Francesco Sassetti, analizada por Warburg en un famoso ensayo. Y en el círculo supremo de la espiral hermenéutica, la "ninfa", confrontada con la oscura figura yaciente que los artistas del renacimiento tomaron de las representaciones griegas de un dios fluvial, se convierte en la clave de una polaridad perenne de la cultura occidental, escindida en una trágica esquizofrenia que Warburg establece en una de las anotaciones más densas de su diario:

> A veces me parece casi que, como historiador de la psique, me he dispuesto a diagnosticar la esquizofrenia de la civilización occidental en un reflejo autobiográfico: la ninfa extática (maníaca) por una parte y el melancólico dios fluvial (depresivo) por la otra.[29]

Una ampliación análoga y progresiva de la espiral hermenéutica puede seguirse también a través del tema de las imágenes astrológicas. El círculo más estrecho, el específicamente iconográfico, coincide con la identificación del tema de los frescos del Palazzo Schifanoia en Ferrara, en el cual Warburg reconoció, como hemos visto, las figuras de los decanos del *Introductorium maius* de Abu Ma'shar. Sobre el plano de la historia de la cultura, este descubrimiento se convierte, sin embargo, en el del renacimiento de la astro-

[29] GOMBRICH, op. cit., p. 303.

logía en la cultura humanística a partir del siglo XIV y, por lo tanto, de la ambigüedad de la cultura renacentista, que Warburg fue el primero en percibir en una época en la que el Renacimiento todavía se suponía que era la edad de las luces en contraste con la oscura Edad Media. En la extrema voluta de la espiral, la aparición de las imágenes de los decanos y el revivir de la antigüedad demoníaca precisamente en los inicios de la Edad Moderna se convierten en síntomas del conflicto en el que asienta sus raíces nuestra civilización y de su imposibilidad de dominar la propia tensión bipolar. Como Warburg llegó a decir, presentando una muestra de imágenes astrológicas en el Congreso de Orientalística de 1926, aquellas imágenes mostraban

> más allá de toda discusión que la cultura europea es el resultado de tendencias conflictivas, un proceso en el cual, por lo que concierne a estos intentos astrológicos de orientación, no tenemos que buscar ni amigos ni enemigos, sino sobre todo síntomas de un movimiento de oscilación pendular entre los dos polos distantes de la práctica mágico-religiosa y la contemplación matemática.[30]

[30] ABY WARBURG, "Orientalisierende Astrologie", en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, nº 6, 1927. Puesto que, como siempre, es necesario una vez más salvar la razón de los racionalistas, conviene precisar que las categorías de las que se sirve Warburg para su diagnóstico son infinitamente más sutiles que la contraposición corriente entre racionalismo e irracionalismo. El conflicto es, en efecto, interpretado por él en términos de polaridad y no de dicotomía. El redescubrimiento de la noción goethiana de polaridad para una comprensión global de nuestra cultura está entre las más fecundas herencias que Warburg deja a la ciencia de la cultura. Esto es particularmente importante si se

El círculo hermenéutico warburguiano se puede ejemplificar así como una espiral que se desarrolla sobre tres planos principales: el primero es el de la iconografía y de la historia del arte, el segundo es el de la historia de la cultura, el tercero y más amplio es justamente el de la "ciencia sin nombre", orientada hacia un diagnóstico del hombre occidental por medio de sus fantasmas y a cuya configuración Warburg ha dedicado su vida. El círculo en el que se revelaba el buen dios escondido en los detalles no era un círculo vicioso, ni siquiera en el sentido nietzscheano de un *circulus vitiosus deus*.

4

Si queremos ahora preguntarnos, según nuestro proyecto inicial, si la "ciencia innominada" cuyas líneas fundamentales hemos tratado de sacar a la luz en el pensamiento de Warburg puede recibir un nombre, debemos observar ante todo que ninguno de los términos de los que él se ha servido a lo largo de los años ("historia de la cultura", "psicología de la expresión humana", "historia de la psique", "iconología del intervalo") parece haberlo satisfecho plenamente. El más acreditado intento postwarburguiano de nombrar esta ciencia ha sido ciertamente el de Panofsky, quien en el ámbito de sus propias investigaciones, ha bautizado como "iconología", en oposición a iconografía, la aproximación

considera que la contraposición entre racionalismo e irracionalismo a menudo ha falseado la interpretación de la tradición cultural de Occidente.

más profunda posible a una imagen. La fortuna de este término, que como hemos visto ya había sido usado por Warburg, ha sido tan vasta que se suele hoy aludir no sólo con ella a los estudios de Panofsky, sino a toda investigación que se ubique en las huellas de Warburg. Pero incluso un análisis sumario es suficiente para demostrar cuán lejanos son los objetivos que Panofsky asigna a la iconología de los que Warburg tenía en mente para su ciencia del "intervalo". En la interpretación de la obra, Panofsky distingue, como se sabe, tres momentos, que corresponden, por así decir, a tres estratos de significado. Al primer estrato, que es el del "*tema primario o natural*", corresponde la descripción preiconográfica; al segundo, que es el del "*tema secundario o convencional*, que constituye el mundo de *imágenes, historias y alegorías*", corresponde el análisis iconográfico. El tercer estrato, el más profundo, es el del "*significado intrínseco o contenido*, que constituye el mundo de los *valores simbólicos*". "El descubrimiento y la interpretación de estos valores 'simbólicos' [...] es el objeto de lo que podemos llamar 'iconología' en oposición a 'iconografía'".[31] Pero si buscamos precisar qué son para Panofsky estos "valores simbólicos", vemos que él oscila entre considerarlos como "documentos del sentido unitario de la concepción del mundo" e interpretarlos como "síntomas" de una personalidad artística. En el ensayo sobre *El movimiento neoplatónico y Miguel Ángel*, él

[31] ERWIN PANOFSKY, *Meaning in the visual arts. Papers in and on art history*, Garden City, Doubleday & Cía., 1955; trad. it.: *Il significato nelle arti visive*, Torino, Einaudi, 1962, p. 36; trad. cast. *El significado de las artes visuales*, Madrid, Alianza, 1979.

parece entender los símbolos artísticos como "síntomas de la esencia misma de la personalidad de Miguel Ángel".[32] La noción de símbolo, que Warburg retomaba de los emblematistas del Renacimiento y de la psicología religiosa, corre de este modo el riesgo de ser reconducida al ámbito de la estética tradicional, que consideraba esencialmente la obra de arte como expresión de la personalidad creativa del artista. La ausencia de una perspectiva teórica más amplia en la cual situar los "valores simbólicos" hace así extremadamente difícil ampliar el círculo hermenéutico más allá de la historia del arte y la estética (lo que no significa que Panofsky no lo haya logrado a menudo de manera brillante).[33]

[32] ERWIN PANOFSKY, *Studies in iconology. Humanistic themes in the art of the Renaissance*, New York, Oxford University Press, 1939; trad. it.: *Studi di iconologia*, Torino, Einaudi, 1975, p. 246; trad. cast.: *Estudios sobre iconología*, Madrid, Alianza, 1984.

[33] Ni Panofsky ni los estudiosos que además de él estuvieron cerca de Warburg, y aseguraron, después de su muerte, la continuidad del Instituto, desde F. Saxl hasta G. Bing y E. Wind (en cuanto a E. Gombrich, él ingresó al Instituto después de la muerte de Warburg), nunca han pretendido ser considerados sucesores de Warburg en su búsqueda de una ciencia sin nombre más allá de las fronteras de la historia del arte. Cada uno de ellos ha profundizado, a menudo de modo genial, la herencia de Warburg en los límites de la historia del arte, pero sin superarlos temáticamente en un abordaje global de los hechos de la cultura. Y es probable que eso también haya correspondido a una objetiva necesidad vital y organizativa del Instituto, cuya actividad de todos modos ha impulsado una incomparable renovación de los estudios de historia del arte. Ahora bien, en lo que atañe a la "ciencia sin nombre", el *Nachleben* de Warburg todavía espera el encuentro polarizante con la voluntad selectiva de la época. Sobre las personalidades de los estudiosos vinculados con el Instituto Warburg, ver CARLO GINZBURG, "Da A. Warburg a E. H. Gombrich. Note su un problema di metodo", en *Studi Medievali*, n° 2, 1966, pp. 1015-1065; ahora en *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986; trad. cast.: *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1989.

En cuanto a Warburg, él no habría podido considerar jamás la esencia de la personalidad de un artista como el contenido más profundo de una imagen. Los símbolos, como esfera intermedia entre la conciencia y la identificación primitiva, le parecían significativos no tanto (o, al menos, no solamente) por la reconstrucción de una personalidad o de una visión del mundo, sino porque, no siendo específicamente ni conscientes ni inconscientes, ellos ofrecían el espacio ideal para una aproximación unitaria a la cultura capaz de superar la contraposición entre *historia* como estudio de las "expresiones conscientes" y *antropología* como estudio de las "condiciones inconscientes", aproximación en la cual Lévi-Strauss vería, más de veinte años después, el nudo central de las relaciones entre estas dos disciplinas.[34]

El nombre de la antropología habría podido ser pronunciado más a menudo en el curso de este estudio. Y en efecto es indudable que el punto de vista desde el cual Warburg observaba los fenómenos humanos coincide singularmente con el de las ciencias antropológicas. Quizás el modo menos infiel de caracterizar su "ciencia sin nombre" es incluirla en el proyecto de una futura "antropología de la cultura occidental", en la cual filología, etnología, historia y biología converjan con una "iconología del intervalo", del *Zwischenraum*, en la cual obre el incesante trabajo simbólico de la memoria social. La urgencia de una ciencia semejante,

[34] Cfr. CLAUDE LÉVI-STRAUSS, "Histoire et ethnologie", en *Revue de Métaphysique et de moral*, n° 3-4, 1949; reeditado en *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, pp. 24-25; trad. it: *Antropologia strutturale*, Milano, Il saggiatore, 1966; trad. cast.: *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.

para una época que tarde o temprano deberá decidirse a tomar nota de lo que ya hace treinta años Valéry constataba escribiendo que "le temps du monde fini commence" [el tiempo del mundo finito comienza],[35] no necesita ser subrayada. Sólo esta ciencia podría en efecto permitirle al hombre occidental, que ha salido de los límites de su propio etnocentrismo, dirigir sobre sí el conocimiento liberador de un "diagnóstico de lo humano" que podría curarlo de su trágica esquizofrenia.

A esta ciencia que, lamentablemente, después de casi un siglo de estudios antropológicos, está apenas en los inicios, Warburg, "en su modo erudito, un poco complicado"[36] ha aportado contribuciones relevantes, que permiten inscribir su nombre junto a los de Mauss, de Sapir, de Spitzer, de Kerényi, de Usener, de Dumézil, de Benveniste y de muchos, pero no muchísimos, otros. Y es probable que una ciencia semejante deberá permanecer sin nombre hasta que su acción no haya penetrado tan profundamente en nuestra cultura como para hacer saltar las falsas divisiones y las falsas jerarquías que mantienen separadas no sólo las disciplinas humanas entre sí, sino también las obras de arte de los *studia humaniora* [estudios humanísticos], la creación literaria de la ciencia.

[35] La afirmación de Valéry (en *Regards sur le monde actuel*, en *Oeuvres*, t. II, p. 923) se entiende aquí no sólo en sentido geográfico.

[36] ABY WARBURG, "Der Eintritt des antikisierenden Idealstils in die Malerei der FrühRenaissance", en *Kunstchronik*, vol. 25, 8 de mayo de 1914; trad. it.: "L'ingresso dello stile ideale anticheggiante nella pittura del primo Rinascimento", en *La rinascita…*, p. 307.

Quizá la fractura que divide, en nuestra cultura, poesía y filosofía, arte y ciencia, la palabra que "canta" y la que "recuerda", no es sino un aspecto de aquella esquizofrenia de la civilización occidental que Warburg reconoció en la polaridad de la ninfa extática y el melancólico dios fluvial. Seremos realmente fieles a la enseñanza de Warburg si sabemos ver en el gesto danzante de la ninfa la mirada contemplativa del dios y si alcanzamos a entender que la palabra que canta también recuerda y la que recuerda, también canta. La ciencia que habrá recogido entonces en su gesto el conocimiento liberador de lo humano merecerá realmente ser llamada con el nombre griego de *Mnemosyne*.

Apostilla de 1983

Este ensayo ha sido escrito en 1975, después de un año de ferviente trabajo en la biblioteca del Instituto Warburg. El texto había sido concebido como el primero de una serie de retratos dedicados a personalidades ejemplares, cada uno de los cuales debía representar una ciencia humana. Además del ensayo sobre Warburg, sólo aquél dedicado a Émile Benveniste y a la lingüística fue llevado adelante, aunque nunca fue terminado.

A más de siete años de distancia, el proyecto de una ciencia general de lo humano, que se encuentra formulado en este estudio, le parece al autor no superado, pero ciertamente ya no perseguible en los mismos términos. Por otro lado, ya a finales de los años 60 la antropología y las

ciencias humanas entraron en una fase de desencanto, que probablemente habría vuelto anticuado un proyecto semejante. (Que en los últimos años éste haya sido repropuesto aquí y allá de modos diversos como genérico ideal científico testimonia solamente acerca de la ligereza con la que, en el ámbito académico, se suelen desatar los nudos históricos y políticos implícitos en los problemas del conocimiento.)

El itinerario de la lingüística que, ya con la generación de Benveniste, había agotado el gran proyecto decimonónico de la gramática comparada, puede servir, en esta perspectiva, de ejemplo. Si por un lado la gramática comparada alcanzó con el *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas* un momento cumbre, sobre cuya cima parecieron vacilar las propias categorías epistemológicas de las disciplinas históricas, por otro lado, con la teoría de la enunciación, la ciencia del lenguaje invadía el terreno tradicional de la filosofía. En ambos casos, esto coincidió con el hecho de que la ciencia (en este caso la lingüística, esa "disciplina piloto" de las ciencias humanas) chocó con sus límites, cuyo reconocimiento exacto pareció delinear concretamente el campo sobre el cual habría podido desarrollarse una ciencia general de lo humano sustraída de las vaguedades de la interdisciplinariedad. Eso no ha ocurrido y no es este el lugar para indagar las razones. Lo que de hecho tenemos es que se ha asistido, en cambio, en la retaguardia, al repliegue académico sobre las posiciones de la semiótica (mucho más acá de las perspectivas indicadas por Benveniste, e incluso por Saussure) y, en la vanguardia, a un giro rotundo hacia la lingüística formalizada de matriz chomskiana, cuya fecunda aventura todavía está en curso,

pero en cuyo horizonte epistemológico sería difícil proponer un proyecto del género en los mismos términos.

Para volver a Warburg, quien está llamado a representar, quizá por antífrasis, la historia del arte, lo que no deja de aparecer actual es el gesto decidido con el cual la consideración de la obra de arte (y, todavía más, de la imagen) se sustrae tanto al examen de la conciencia del artista como al de las estructuras inconscientes. También aquí sería lícito trazar una analogía con Benveniste. Mientras, en efecto, la fonología (y, sobre sus huellas, la antropología levistraussiana) se movió, con indudables ventajas, hacia el estudio de las estructuras inconscientes, la teoría de la enunciación de Benveniste, invadiendo el campo del sujeto y el problema del pasaje de la lengua al habla, abría a la búsqueda lingüística un ámbito que no era específicamente definible a través de la oposición consciente / inconsciente. Al mismo tiempo, la búsqueda comparatista culminada en el *Vocabulario* ofreció unos resultados que no fue posible apreciar oportunamente mediante la oposición diacronía / sincronía, historia / estructura. En Warburg, precisamente aquello que podía aparecer como una estructura arquetípica inconsciente por excelencia –la imagen– se mostraba en cambio como un elemento decididamente histórico, como el lugar mismo del obrar cognoscitivo humano en su confrontación vital con el pasado. Lo que así salía a la luz no era, sin embargo, ni una diacronía ni una sincronía, sino el punto en el cual, en la ruptura misma de esta oposición, se producía el sujeto humano.

El problema que, desde esta perspectiva, se presenta como inmediatamente preliminar a cualquier desarrollo del pen-

samiento warburguiano es aquel, genuinamente filosófico, del estatuto de la imagen y, en particular, de la relación entre imagen y palabra, entre imaginación y razón, que ya en Kant había producido la situación aporética de la imaginación trascendental. Dado que justamente la imagen (éste podría ser el fruto supremo de la enseñanza de Warburg) es el lugar donde el sujeto se despoja de la mítica consistencia psicosomática que, frente a un igualmente mítico objeto, le había sido conferida por una teoría del conocimiento que era, en verdad, una metafísica disfrazada, para reencontrar su pureza original y –en sentido etimológico– especulativa. La "ninfa" warburguiana no es, a esta altura, ni un objeto externo ni un ente intrapsíquico, sino la figura más límpida del propio sujeto histórico. Así como el atlas *Mnemosyne* (que a sus sucesores les pareció demasiado banal y, al mismo tiempo, repleto de caprichosas particularidades) no es, para la conciencia del estudioso, un repertorio iconográfico, sino algo así como un espejo de Narciso. Para quien no advierta esto, el atlas resulta inservible o aparece, a lo sumo, como una embarazosa cuestión privada del maestro, al estilo de su tan comentada enfermedad mental. ¿Cómo no ver, por el contrario, que aquello que Warburg atraía en este consciente y peligroso juego de alienación mental era precisamente la posibilidad de aferrar algo así como la pura materia histórica, completamente análoga a aquella que la fonología indoeuropea había ofrecido a la más secreta enfermedad de Saussure?

Es superfluo recordar que ni la iconología ni la psicología del arte han hecho siempre justicia a estas exigencias. En todo caso, como ha sugerido W. Kemp, ha sido en una

búsqueda heterodoxa como la de Walter Benjamin sobre la imagen dialéctica donde podríamos reconocer una deriva fecunda del legado warburguiano. Mientras tanto, sigue pareciendo impostergable la publicación de los escritos inéditos de Warburg custodiados por el instituto londinense.

Tradición de lo inmemorable

1

Toda reflexión sobre la tradición tiene que empezar con la constatación, en apariencia trivial, de que antes de transmitirse algo, los hombres deben ante todo transmitirse el lenguaje. Toda tradición específica, todo patrimonio cultural determinado, presupone la tradición de aquello a través de lo cual algo así como una tradición es posible. *¿Pero qué se transmite el hombre transmitiéndose el lenguaje? ¿Cuál es el significado de la transmisión del lenguaje, independientemente de aquello que, en el lenguaje, es transmitido?* Estas preguntas, no sólo no son irrelevantes, sino que constituyen desde el inicio el tema de la filosofía: ella se da pensamiento de lo que está en cuestión, no en éste o aquel discurso significante, sino en el hecho mismo de que el hombre hable, que haya lenguaje y apertura de sentido, más acá o más allá, o mejor, *en* todo evento determinado de significación. Lo que de este modo es transmitido siempre en toda tradición, el *architraditum* y el *primum* de toda tradición, es la cosa del pensamiento.

ℵ Tú pretendes, en cuanto a lo que él me dice, que no te ha sido suficientemente demostrada la naturaleza de lo Primero. Es preciso entonces que te hable de él, pero mediante enigmas, de modo que, si a esta carta fuera a ocurrirle algo adverso en los vaivenes del mar o de la tierra, quien la lea no pueda entenderla. Así son las cosas: todos los seres están en torno al rey del todo y todos están en su gracia; y él es la causa de todo lo que es bello; las cosas segundas están en torno al segundo, las terceras en torno al tercero. El alma humana aspira a conocer cuáles son y mira aquellas que le son afines, pero ninguna de ellas la satisface. Respecto del rey y de las cosas de las que te he hablado, no hay nada parecido. Entonces el alma dice: "¿Pero cuál es?". Es esta pregunta, oh hijo de Dionisio y de Dóride, la causa de todos los males, o mejor aun, el dolor del parto que se produce en el alma y hasta que no se lo libera, nadie podrá encontrar la verdad.

2

¿Qué implican estas consideraciones en cuanto a la estructura constitutiva de toda tradición humana? Lo que hay que transmitir aquí no es, en efecto, una *cosa*, aunque sea eminente, ni una verdad formulable en proposiciones o en artículos de fe, sino que es la ilatencia[1] [*alétheia*] misma, la

[1] Hemos decidido traducir los términos italianos *illatenza* y *latenza* –que refieren a los términos griegos *alétheia* y *léthe* y a los alemanes *Unverborgenheit* y *Verborgenheit*– como ilatencia y latencia, respectivamente. Si bien hay una traducción

apertura misma en la cual algo así como una transmisión es posible. ¿Pero cómo se transmite una ilatencia, cómo es posible la tradición no simplemente de un *traditum*, sino de la apertura misma, de la propia transmisibilidad? Está claro que ésta no puede ser tematizada como un Primero *dentro* de la tradición, no puede convertirse en el contenido de una o más proposiciones entre otras, porque está sobreordenando jerárquicamente, sino que, implícita en todo acto de transmisión, debe sin embargo quedar en él inconclusa y no tematizada.

La tradición de la transmisibilidad está, así, inmemorablemente contenida en toda tradición específica, y este legado inmemorable, este traspasamiento de la ilatencia constituye, incluso, el lenguaje humano como tal. Él es el puño cerrado inscrito, según la imagen kafkiana, en el escudo de armas de toda tradición, cuyo cumplimiento anuncia. Eso significa, no obstante, que el lenguaje debe tener una estructura tal que traicione –en el sentido propio y en el etimológico del término–[2] en todo discurso la ilatencia que él es, dejándola latente en aquello que lleva a la luz.

ℵ Memoria. Disposición del alma que vela por la ilatencia que está en ella.

relativamente habitual de *Unverborgenheit-Verborgenheit* como desocultamiento-ocultamiento, preferimos –tal como hicimos ya en la traducción de *Lo abierto* (Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006)– mantener la referencia al latín *latere* y al griego *léthe*, que es más explícita en el término castellano "latencia", aun al costo de recurrir al neologismo "ilatencia". [N. de T.]

[2] Ver nota 1 en el ensayo "La cosa misma" de este volumen. [N. de T.]

3

(Por esto la filosofía, que quiere dar razón de esta doble estructura de la tradición y el lenguaje humano, presenta desde el comienzo el conocimiento como preso en la dialéctica memoria / olvido, ilatencia / latencia, *alétheia* / *léthe*. En la definición platónica, la memoria no tiene que custodiar ésta o aquella verdad, éste o aquel recuerdo, sino que debe velar por la misma apertura del alma, por su propia ilatencia. La estructura anamnésica del conocimiento no se refiere a un pasado cronológico o a una preeminencia óntica, sino a la estructura misma de la verdad. Esta, no pudiendo aferrarse y transmitirse sin convertirse ella misma en una cosa rememorada, sólo puede conservarse permaneciendo inmemorable en la memoria y desmintiéndose siempre –como idea– en su darse a ver: es decir, no como una enseñanza [*didaskalía*], sino como una misión divina [*theîa moîra*]; en términos modernos: como apertura histórico-epocal.

La verdad no es, así, según la falsa determinación de la tradición todavía hoy dominante, tradición de una doctrina esotérica o pública, iniciática o científica, sino memoria que en su propio advenir, se olvida y se destina, apertura histórica y cronotesis. Por esto, en el *Menón*, la anamnesis se constituye como memoria del "tiempo en el que el hombre no era todavía hombre": lo que debe aferrarse y transmitirse aquí es lo absolutamente no-subjetivo, el olvido en cuanto tal.)

א Dado que la plena esencia de la verdad incluye la inexistencia y domina ante todo como latencia, la filosofía, como

interrogación de esta verdad, está en sí escindida. Su pensamiento es el abandono de lo apacible, que no se niega a la latencia del ente como todo. Su pensamiento es, al mismo tiempo, la decisión del rigor, que no destruye la latencia, pero obliga su ilesa esencia en lo abierto del concebir y, así, en la propia verdad.

4

Esta doble estructura del lenguaje y la tradición está desde el inicio en el centro de la reflexión griega sobre el *lógos*. Cuando Platón, en la *Carta Séptima*, presenta el plano del lenguaje como gobernado por la insanable diferencia entre *ón* y *poîon*, entre *ser* y *cualidad*, lo que quiere es echar luz sobre la estructura necesariamente separada de toda significación lingüística como específica debilidad [*tò tôn lógon asthenés*, *Ep. VII*, 343 a 1] de la comunicación humana, que el pensamiento debe llevar a término. El lenguaje humano necesariamente es pre-sup-poniente y tematizante, en el sentido de que él, en su advenir, descompone la cosa misma [*tò prâgma autó*], que en él y sólo en él está en cuestión, en un ser *acerca del cual se dice* y en un *poîon*, una cualidad, una determinación que *de él se dice*. *Para poder hablar, él supone y deja atrás aquello que en él viene a la luz en el acto mismo en que lo lleva a la luz*. El lenguaje es siempre, en la definición de Aristóteles (*De an*., 430 b 26; pero ya implícita en *Soph*., 262 6-7), *légein ti katá tinos*, "decir algo-sobre algo"; es siempre, pues, lenguaje presuponiente y objetivante,

que supone siempre ya abierto y ocurrido eso *sobre-lo-cual* habla. La presuposición es, más bien, la forma misma de la significación lingüística: el decir *kath'hypokeimenou*, sobre un sujeto, sobre un presupuesto. (El principio que Platón busca es, en cambio, un principio no-presupuesto, *archè anypothétos*, *Rep*., 511 b 6.)

> א Dado que siendo dos, el ser y la cualidad, mientras que el alma intenta conocer el qué y no la cualidad, cada uno de los cuatro (es decir, nombre, *lógos*, imagen, ciencia) le pone delante en discursos y en hechos lo que ella no busca.

> א El pensamiento encuentra lo doble: lo divide hasta que llega a un simple que no puede ser analizado; hasta que puede, procede dividiendo hasta el fondo [*báthos*]. El fondo de cada cosa es la materia; por lo tanto toda materia es oscura, porque el lenguaje es luz y el pensamiento es lenguaje. Y el pensamiento, viendo el lenguaje sobre cada cosa, juzga que lo que está abajo es una oscuridad bajo la luz, como el ojo, siendo de naturaleza luminosa, mirando hacia la luz y los colores que son luminosos, dice que aquello que está bajo los colores es oscuro y material.

5

A esta duplicidad de la estructura de la significación corresponde la escisión entre nombre [*ónoma*] y discurso definitorio [*lógos*], que atraviesa de cabo a rabo el lenguaje, y que los griegos consideraban tan esencial como para adjudicar su descubrimiento al propio Platón. En verdad, había sido Antístenes quien advirtió por primera vez acerca de la radical disimetría entre estos dos planos del lenguaje, afirmando que de las sustancias simples y primeras no puede haber *lógos*, discurso, sino sólo nombre.

El plano del discurso está siempre ya anticipado por la hermenéutica del ser que está implícita en los nombres y de la cual el lenguaje no puede dar cuenta [*lógon didónai*] en las proposiciones. No es indecible, según esta concepción, lo que de ningún modo puede ser registrado en el lenguaje, sino aquello que, en el lenguaje, sólo puede ser nombrado. *El discurso no puede decir lo que el nombre ha llamado*. Lo que es llamado en el nombre, es transmitido y abandonado en el discurso como intransmisible e indecible. El nombre es, de este modo, la clave lingüística de la presuposición, de lo que el discurso no puede *decir*, sino que solamente puede *presuponerse* en la significación; los nombres entran, por cierto, en las proposiciones pero lo que en ellos se dice, sólo puede ser dicho sobre la presuposición de los nombres.

> א Los primeros elementos [...] no tienen *lógos*. Cada uno, respecto de sí mismo, sólo puede ser nombrado, pero no es posible añadirles algo con el discurso, ni cómo es ni cómo no es; así se les estaría sumando el ser y el no-ser, y, en cambio, si se quiere decir eso mismo, no se tiene que añadir nada [...] no le pertenece otra cosa que poder nombrarse, tiene solamente el nombre.

A los objetos sólo los puedo *nombrar*. Los signos son sus representantes. Sólo puedo *decir de ellos*, no *decirlos*. Una proposición sólo puede decir *cómo* es una cosa, no *qué* es.

6

En el pensamiento de Aristóteles, la doble estructura de la presuposición lingüística se identifica con la estructura lógico-metafísica del conocimiento y articula su fundamento. Al ser que el nombre aferra indeterminadamente como uno, el *lógos* necesariamente lo expone según la pluralidad del *ti katá tinos*. Por esto, la pregunta sobre el fundamento (sobre el ser como *arché*) tiene en Aristóteles la forma: "¿Porqué, a través de qué algo pertenece a (o es dicho de) algo?" (*zeteîtai dè tò dià tí aeì hoútos, dià tí állo tinì hypárhein*?, *Metaph*., 1041 a 10: "El fundamento siempre se investiga de este modo: ¿por-qué algo pertenece [está debajo como principio] a algo?"). La verdad, la ilatencia primaria en la cual cada ente se manifiesta, está separada de él y supuesta como fundamento al discurso significante, al hecho de que algo se predica de algo. Como fundamento, ella es lo que siempre ya era [*tò tí ên eînai*] cognoscible y conocido, cuyo conocimiento no puede, sin embargo, ser en sí articulado dianoéticamente en una proposición, sino solo "tocado" [*thigeîn*] por el *noûs* y proferido en el nombre. Este archipasado, este ser inefable que ya siempre ha estado, deviene, así, el *dià tí*, el por-qué, *sobre cuyo presupuesto* algo puede ser conocido y dicho acerca de algo. Esto garantiza, permane-

ciendo en sí inefable, que el discurso tenga un significado, que sea fundado, *trate acerca de algo* (sobre un *hypokeímenon*), un pre-supuesto. En cuanto está presupuesto por el discurso, el fundamento es *hypokeímenon*, sujeto y materia, es decir potencia [*dýnamis*] del *lógos*; en cuanto es conocido noéticamente en su verdad, es, en cambio, *télos*, advenimiento y cumplimiento de lo que siempre ya fue. (En esta presuposición del fundamento está implícita ya la dualidad de *Grund* [fundamento] y *Bedingung* [condición] sobre la que Hegel articula su lógica del fundamento.)

א Cada enunciación [*phásis*] es algo-sobre-algo, como la afirmación, y es siempre o verdadera o falsa. No así el pensamiento: siempre es verdadero aquel pensamiento de lo que es según el ser que era [*hò toû ti esti katà tò tí ên eînai*], y no del algo-sobre-algo.

7

Analicemos más de cerca el mecanismo de la presuposición y del fundamento en Aristóteles. En el libro *Gamma* de la *Metafísica*, éste se articula a través de la distinción entre *hèn semaínein* (significar-uno) y *kath'henòs semaínein* (significar-acerca de-uno). Toda la demostración por refutación del principio de no-contradicción descansa sobre la asunción de que hay necesariamente un punto en el que el lenguaje ya no significa *sobre-algo* sino que *significa-algo*. Este punto límite es, para Aristóteles, el principio no-hipotético (que

llevamos siempre con nosotros en todo conocimiento) sobre el cual se funda el "más fuerte de todos los principios", que es el principio de no-contradicción y, con él, la posibilidad misma del discurso significante. *Sólo porque hay un punto en el cual el lenguaje significa-uno, es posible significar acerca de aquel uno, pronunciar proposiciones dotadas de sentido*. Él es el fundamento, *sobre cuyo presupuesto* solamente es posible conocimiento y *lógos*: se puede hablar, se pueden enunciar proposiciones sobre-un-sujeto [*kath'hypokeímenou*]) porque lo que se presupone así es la intencionalidad fundamental del lenguaje, su significar-y-tocar uno. (Aquello que para Platón era la debilidad del *lógos*, su estructura presuponiente, se convierte aquí en su fuerza. La constitución platónica de la verdad como memoria no se detiene, en cambio, nunca en una presuposición.)

א El fundamento no puede ser dicho sobre un presupuesto. De otro modo habría un fundamento del fundamento. El fundamento es presupuesto, y parece ser anterior a lo que es predicado.

א Verum, quia omnis veritas quae non est principium, ex veritate alicuius principii fit manifesta, necesse est in qualibet inquisitione habere notitiam de principio, in quod analytice recurratur, pro certitudine omnium propositionum quae inferius assumuntur.

[Toda verdad que no es un principio en sí mismo debe demostrarse por medio de alguna verdad que es un primer principio. Por consiguiente, en toda inquisición, es necesario tener conocimiento del principio que, por el análisis, vemos para garantizar la certeza de todas las otras proposiciones que se infieren de él.]

8

Es esta estructura presuponiente del lenguaje y la reflexión aquello que Hegel, en el capítulo sobre el fundamento de la *Ciencia de la lógica*, expone como la dualidad de *Bedingung* y *Grund*. La condición es lo inmediato, "a lo cual se refiere el fundamento como a su presupuesto esencial". Así, es lo que el lenguaje, en el nombre, presupone siempre a la relación que él instaura: "lo no-relacionado, a lo que la relación, de la cual es condición, es extrínseca". El fundamento es, en cambio, "la relación o la forma, para la cual la existencia determinada de la condición es sólo material". Se presupone, así, en el nombre, el puro, inmediato no-relacionado de algo, y luego se asume que esto no-relacionado entre como sujeto en la relación de predicación. Es tarea de la dialéctica del fundamento mostrar de qué modo condición y fundamento no son dos realidades independientes, sino sólo las "dos partes del todo", que "se presuponen recíprocamente", y cuya verdad está sólo en el recíproco eliminarse que constituye el "tautológico movimiento de la cosa hacia sí misma". Por eso no es posible de ningún modo contraponer el presupuesto y el fundamento que, aislados, sólo exhiben su esencial negatividad. La tradición

de la verdad tiene la forma unitrinitaria del presupuesto, el fundamento y su unidad en la cosa misma. (Esta unidad del nombre –el Padre–, el *lógos* –el Hijo– y su relación *espiritual* es el contenido especulativo del dogma trinitario.)

א Rosa in potentia et rosa in actu et rosa in potentia et actu est eadem et non alia et diversa [...] Sic video unitrinam rosam ab unitrino principio. Hoc autem principium in omnibus relucere video, cum nullum sit principiatum non unitrinum [...] Ideo cum videam Deum, qui non praesupponit suum principium et videam Deum praesupponentem sui principium et videam Deum procedentem ab utroque et non videam tres Deos, sed unitatem deitatis in trinitate.

[Una rosa en potencia, una rosa en acto y una rosa en potencia y acto es la misma y no otra y diversa [...]. Así veo que la rosa (es) una y trina a partir del principio uno y trino. Pues veo que este principio resplandece en todas las cosas, puesto que nada que no sea uno y trino ha tenido principio. [...] porque veo a Dios, que no presupone su principio, y veo a Dios que supone su principio y veo a Dios que procede de uno y otro, y no veo tres dioses, sino la unidad de la deidad en la trinidad.]

9

Volvamos ahora a preguntar: ¿cómo es posible la tradición de la verdad? ¿Cómo se puede transmitir no una cosa, sino

una ilatencia? ¿Qué se transmite el hombre, transmitiéndose el lenguaje? Es cierto que el mecanismo de la presuposición y el fundamento ha entrado, en nuestro tiempo, en una crisis duradera. El pensamiento hegeliano ha sido el último intento de asegurar, a través de la negatividad dialéctica, el automovimiento histórico de la verdad (de la que anunció, por lo demás, el cumplimiento). Y por cierto no es casual que el pensador que en nuestro siglo se ha planteado con más fuerza el problema del fundamento y de su nulidad, es también el que se ha planteado con otro tanto vigor el problema de la tradición y de su destrucción. *Nos encontramos hoy siempre de nuevo arrojados de frente a la ilatencia originaria de la verdad como a un oscuro presupuesto que, aun destinándonos históricamente en una tradición, permanece en ella abandonado e intransmisible, de modo que ya no parece posible de ningún modo llevarlo a término.* La ausencia de fundamento de la verdad –es decir, la crisis radical de la presuposición– es pensada ella misma en la forma del presupuesto. (Esta es la estructura de huella y de escritura de origen en la cual el pensamiento de nuestro tiempo ha quedado aprisionado. La verdad se escribe: es decir, queda todas las veces presupuesta y, al mismo tiempo, diferida en su propio advenir.)

Ya en el final del mundo antiguo, cuando el neoplatonismo emprendió su resumen sumario de la filosofía pagana en la forma de una síntesis entre platonismo y aristotelismo, no pudo más que repensar el problema del fundamento en el sentido de una absolutización del presupuesto y de su trascendencia. La *arché anypothetos*, el principio no suponible y no-presupuesto de Platón, asume así el estatuto de inefabi-

lidad e incomprensibilidad del uno neoplatónico, que se da sólo en una fuga infinita de sí hacia sí. Él es, en palabras del último diadoco de la filosofía pagana, una pura arrealidad incomprensible o, en las palabras de Proclo, lo Imparticipable que está en el fundamento de toda participación:

ℵ "Todo imparticipable constituye por sí mismo a los participados. Todas las hipóstasis participadas tienden hacia los existentes imparticipables. El imparticipable, teniendo el *lógos* de la unidad, siendo, es decir, de sí mismo y no de otros, y estando separado de los participantes, genera lo que puede ser participado. Dado que, o es infecundo y está para sí, y no tendría, entonces, nada de apreciable; o bien hace don de algo de sí, del cual el destinatario participa y lo donado subsistiría entonces por participación. Todo participado, al convertirse en aquel del que es participado, es secundario respecto de aquello que en todo está igualmente presente y que todo ha llenado de sí.
Lo que está en uno, no está en los otros; lo que en todos está igualmente presente, para poder iluminar a todos, no debe estar en alguno, sino antes que todos. Ya que, o bien está en todos, o bien está en uno de los todos, o bien está antes que todos. Pero lo que está en todos, estando dividido en todos, necesitaría de un otro para unificar lo dividido; y además, no todos participarían de lo mismo, sino que alguno participaría de uno, otro participaría de otro, habiéndose dividido el uno. Y si sólo hubiera en uno lo de todos, no sería más de todos, sino de uno solo. Si, pues, es común a todo lo que tiene la capacidad de participar y es para todos lo mismo, será entonces antes que todo: esto es lo Imparticipable."

ℵ Es cierto que de lo absolutamente inefable no podemos afirmar siquiera que es inefable y del Uno debemos decir que se sustrae a toda composición de nombre y discurso, como también a toda distinción, como la que diferencia entre cognoscible y cognoscente. Es preciso concebirlo como una especie de franja, de halo liso y llano, en la que ningún punto se deja distinguir del otro.

10

¿Nos hemos movido un solo paso más allá de este área impracticable, donde "ningún punto se deja distinguir del otro" y en el cual encontramos, sin embargo, destino y misión? ¿Tenemos otra experiencia del principio que no sea esta tensión hacia un Imparticipable, que nos destina y produce históricamente como *partes* y que incesantemente se participa compartiéndonos? ¿Somos realmente capaces de pensar la esencia genérica y universal del hombre y de su comunidad verdaderamente sin presupuestos? ¿Somos capaces de pensar la tradición de la verdad y del lenguaje de otro modo que como un presupuesto infundado y, sin embargo, destinante?

La experiencia histórico-social de nuestro tiempo es la de una *partición original*, un *Ur-teilung*, que no tiene antes de sí ninguna apropiación que compartir; es la experiencia de una

misión sin mensaje, de un destino que no proviene de ningún fundamento. De las tres categorías en las cuales Schmitt articula lo político, *Nehmen* [apropiación], *Teilen* [división], *Leiden* [producción], es el *Teilen* el que asume aquí el rango fundamental. Nosotros estamos unidos solamente por la común participación en un Imparticipable; anticipados por un presupuesto, pero sin un origen; divididos, pero sin una dote. Por esto, todo lo que podemos tomar siempre está ya "partido" y la comunidad que nos une –o a la cual, sobre todo, estamos arrojados– no es comunidad de algo que haya sido apropiado y luego dividido: la comunidad es desde el origen comunidad de partido. (El dominio de la forma-partido y, al mismo tiempo, su completo vaciamiento, su *destitución de todo fundamento*, tiene su raíz en esta situación epocal.)

Esta situación epocal es la que recientemente, en Francia, Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot han pensado como "comunidad inoperosa" y "comunidad inconfesable". Y de esta misma figura del presupuesto, en Italia, Massimo Cacciari ha tratado de aprehender la constitución mística. De este modo, nuestro tiempo advierte la exigencia de una comunidad sin presupuestos y mantiene sin embargo, sin darse cuenta, la forma vacía de la presuposición más allá de todo fundamento: presuposición de nada, de hecho, pura destinación. El halo "liso y llano" de Damascio o el principio imparticipable de Proclo. Ésta es la raíz de nuestro malestar y, a la vez, de nuestra única esperanza.

ℵ [...] No podían aferrarse, ellos que vivían juntos en una memoria [...]

ℵ Decir que en un discurso hay un indecidible no es suficiente. No basta para decidir la suerte, la estructura o la potencia del discurso. Hoy se encuentra por doquier el indecidible como una respuesta, con la que se querría sustituir las raídas respuestas de ésta o aquella verdad, o de la Verdad [...]. Los índices de la descomposición, de la dislocación o del desbordamiento del sistema –es decir, de toda la arquitectónica y la historia de Occidente– que se llaman por ejemplo [...] "texto", "significante", "falta", "deriva", "huella", etcétera son convertidos en valores y, de este modo, erguidos como verdad e hipostasiados en sustancias.

11

En 1795, Hölderlin escribió una breve nota, en la cual le pareció haber dado "un paso más allá de la frontera kantiana". El texto, que lleva el título *Urteil und Sein* [*Juicio y Ser*], propone el problema de un "ser absoluto" [*Sein schlechtin*] que no pueda en ningún caso ser presupuesto de un escisión. El ser que encuentra su expresión reflexiva en la identidad (A=A; o, en los términos de Hölderlin, *Ich bin Ich* [Yo soy Yo]) no es el ser absoluto, sino, escribe Hölderlin, el ser como presupuesto necesario de la escisión de sujeto y objeto. Esta escisión, que es el juicio [*Urteil*] como partición originaria [*Ur-teilung*], contiene en efecto, en su ponerse, la presuposición de un todo, cuyas partes son sujeto y objeto ("En el concepto de partición [*Teilung*] está ya contenido el concepto de la recíproca relación de sujeto y objeto y la

presuposición necesaria de un todo, del cual objeto y sujeto son las partes. "Yo soy Yo" es el ejemplo más adecuado para este concepto de partición originaria [*Ur-teilung*]").

Entonces, el absoluto ser-uno no debe ser intercambiado con el ser igual a sí de la reflexión, que, como forma de la autoconciencia implica siempre ya la posibilidad de la escisión ("¿Cómo puedo decir 'Yo' sin autoconciencia? Y sin embargo, ¿cómo es posible la autoconciencia? Por el hecho de que yo me opongo a mí mismo, me separo de mí mismo, y no obstante, a pesar de esta separación, me reconozco como mismo en lo opuesto").

Aquí la tensión hölderliniana hacia un indiviso que no sea presupuesto a la división se topa con la preocupación central de las *Notas filosóficas* de su amigo Sinclair, que buscan precisamente pensar lo no-puesto [*áthesis*], sin recaer en la forma de la reflexión presuponiente:

> א No bien se quiere saber y poner el *theos* (la unidad atética, esencia), se lo transforma en el Yo (en el Yo absoluto de Fichte). En cuanto se reflexiona sobre su esencia suprema y se la supone, se la separa y se le da de nuevo, después de la separación, su carácter de no-separación mediante la unificación, de modo que, por así decir, el ser está presupuesto en la separación: *id est*, el concepto imperfecto. *Hèn kaì pân* [Uno y todo].
>
> א La reflexión ha hecho múltiple la naturaleza para el Yo, dado que la ha opuesto a la unidad del Yo: pero la reflexión decía solamente que si una multiplicidad estaba fuera del Yo, la partición originaria [*Urteilung*] era posible. Ella estaba ciertamente fuera del Yo, pero no fuera de la reflexión. Si la supusiéramos fuera de la reflexión, simplemente habríamos desplazado y no explicado el problema de su surgimiento, que nos había conducido hasta aquí; en efecto siempre se nos podría preguntar: ¿cómo deriva lo múltiple en la reflexión de lo múltiple fuera de la reflexión? Con la hipótesis de esta realidad de lo múltiple, habríamos unilateralmente prestado atención a una exigencia trascendente de la reflexión, que pretende por todas partes un fundamento, incluso fuera de sus límites. La reflexión trascendental se representa, fuera de la acción recíproca de sujeto y objeto, una actividad del sujeto independiente de él, el Yo en cuanto sustancia: hay aquí ahora una imposibilidad de pensar [*Denkunmöglichkeit*].

12

Quizás el pensamiento moderno no se ha medido todavía con la "imposibilidad de pensar" implícita en este problema. ¿Qué significa, de hecho, pensar el uno, en el lenguaje, sin presuponerlo a su partición destinal: esto es, pensar el principio no presupuesto al devenir, lo no-lingüístico no presupuesto a lo lingüístico, el nombre no presupuesto al discurso? ¿Qué significa pensar sin alguna negatividad la falta de fundamento y la vacuidad del lenguaje y de sus representaciones? Aquí se decide si la forma de la representación y de la reflexión pueden todavía ser mantenidas más allá

de la representación y de la reflexión, como el pensamiento contemporáneo, en su sonámbulo nihilismo, parece obstinarse en hacer, o si no se abre aquí sobre todo el espacio para una tarea y para una decisión de un género muy distinto. El cumplimiento de la forma de la presuposición y la salida de la potencia de la representación implican, de hecho, una tarea poética y una decisión ética.

Sólo a partir de esta decisión y de esta tarea es posible comprender en qué sentido *el más antiguo programa sistemático del idealismo alemán* condicionó la superación del Estado y el advenimiento de la ética al abandono de la "filosofía de la letra", en dirección de una *Dichtkunst* –de un *ars dictaminis*: un arte del dictado, querría traducir aquí etimológicamente– restituida a su dignidad original.

¿Somos hoy capaces de ya no ser filósofos de la letra [*Buchstabenphilosophen*], sin convertirnos por ello en filósofos de la voz ni sencillamente filósofos inspirados? ¿Somos capaces de medirnos con la exposición poética de aquella vocación que, como principio no presupuesto, surge solamente donde ninguna voz nos llama? Sólo en este caso la tradición dejaría de ser remisión y traición de un traspasamiento indecible, para afirmarse realmente como *Über-lieferung*, liberación y prueba de sí: *hèn diaphéron heautó*, "uno que se lleva a sí mismo", sin vocación y sin destino. Ella habría entonces realmente per-*donado* lo que en ningún caso puede ser presupuesto.

ℵ Entre hombres, se debe sobre todo cuidar, respecto de cada cosa, que ella sea algo, esto es, que sea cognoscible en el medio [*moyen*] de su apariencia, que el modo en

el cual ella está condicionada pueda ser determinado y aprehendido.

ℵ La poésie ne s'impose plus, elle s'expose [La poesía ya no se impone, se expone].

Fuentes

1. PLATÓN, *Ep.*, II, 312 d 5-313 y 7; trad. cast.: *Diálogos*, vol. VII, Madrid, Gredos, 1992).

2. PSEUDO PLATÓN, *Def.*, 414 a 8; trad. cast.: *Diálogos*, vol. VII, Madrid, Gredos, 1992).

3. MARTIN HEIDEGGER, "Vom Wesen der Wahrheit", en *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1967, p. 94; trad. cast.: "De la esencia de la verdad", en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000).

4. PLATÓN, *Ep.*, VII, 343 b 9-C 3; trad. cast.: *Diálogos,* vol . VII, Madrid, Gredos, 1992).

5. PLOTINO, *Enn.*, II, 4, 5; trad. cast.: *Enéadas, libros I y II*, Madrid, Gredos, 1992).

6. PLATÓN, *Theaet.*, 201 y 202 b; trad. cast.: *Diálogos*, vol. V, Madrid, Gredos, 1985).

7. LUDWIG WITTENSTEIN, *Tract.*, 3.221; trad. cast.: *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1994.

8. ARISTÓTELES, *De anima*, 430 b 26-29; trad. cast.: *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1994.

9. ARISTÓTELES, *Ph.*, 189 a 30-31; trad. cast.: *Física*, Madrid, Gredos, 1998.

10. DANTE, *Mon.*, I, II; trad. cast.: *De la monarquía*, Buenos Aires, Losada, 2005).

11. NICOLÁS DE CUSA, "Trialogus de possest", en *Philosophisch-theologische Schriften*, Wien, Herder, 1966, vol. II, pp. 324-328.

12. PROCLO, *El. theol.*, prop. 23.

13. NICOLÁS DE DAMASCO, *Aporíai kaì lýseis*, I, 5.

14. FRIEDRICH HÖLDERLIN, *Patmos*, str. X; trad. cast.: *Poesía completa*, Barcelona, Ediciones 29, 1995).

15. JEAN-LUC NANCY, *Le discours de la syncope*, Paris, Aubier-Flammarion, 1976, pp. 1-7.

16. ISAAK VON SINCLAIR, "Note filosofiche del 1796", en REMO BODEI, *Un documento sulle origini dell'idealismo. Le note filosofiche de Isaak von Sinclair*, *Annali della Scuola Normale di Pisa*, S. III, vol. II, 1972, pp. 719 y 721.

17. FRIEDRICH HÖLDERLIN, *Anmerkungen zu Oedipus*, 1; trad. cast.: *Ensayos*, Madrid, Hiperión, 1997).

18. PAUL CELAN, página póstuma publicada en *El Éphémère*, 1971.

*Se. Lo Absoluto y el *Ereignis*

A la memoria de Sergio Solmi,
"acostumbrados a un inexplicado deber".

1

El tema que guía las reflexiones que siguen es el del reflexivo indoeuropeo **se* (**swe*). El pensamiento se orienta aquí, sobre todo, a través de una interrogación acerca de la esfera del significado de este tema. Su pertenencia a la problemática filosófica está tan poco en cuestión que ella incluso determina el problema filosófico fundamental: el de lo Absoluto. El verbo *solvo*, del que deriva el participio *absoluto*, se deja analizar en *se-lýo* e indica la operación de desatar, de liberar (*lýo*) que conduce, o reconduce, algo al propio **se*.

2

El grupo del reflexivo **se* (gr. *he*, lat. *se*, san. *sva-*) indica, en las lenguas indoeuropeas, lo que es propio (cfr. lat. *suus*) y existe de modo autónomo, tanto en el sentido de lo que es propio de un grupo –como en el lat. *suesco*, *consuetudo*,

sodalis, en el gr. *éthos* (y ê*thos*), “costumbre, hábito, morada habitual”, san. *svadhá*, “carácter, hábito”, got. *sidus* (cfr. alemán *Sitte*), “costumbre”–, como en el sentido de lo que está consigo, separado, aparte, como en *solus*, *sed*, *secedo*. Está semántica y etimológicamente emparentado con el grupo del gr. *idios*, “propio” (*idioomai*, “me apropio”, *idiótes*, “ciudadano privado”). Está igualmente emparentado con el gr. *heautón* (*hé* + *autón*), “sí mismo” (contraído *hautón*), además, naturalmente, del alemán *sich*, *selbst*, y el it. *sé*, *si*. En cuanto contiene tanto la relación que une como la que separa, lo propio, aquello que caracteriza cada cosa como un **se*, no es, por lo tanto, algo simple.

א Los términos *absoluto*, *absolutamente* corresponden a la expresión griega *kath'heautó*, “según sí mismo”. Pensar algo *kath'heautó* significa, para los filósofos griegos, pensarlo absolutamente, es decir, según su propio, según su mismo **se* [*heautón*].

3

Que también el término *Ereignis*, con el que Heidegger designa el problema supremo de su pensamiento después de *Sein und Zeit* [*Ser y Tiempo*], pueda acercarse, desde el punto de vista semántico, a esta esfera es evidente en la acepción heideggeriana (etimológicamente arbitraria) que lee en él el verbo *eignen*, “apropiar”, y el adjetivo *eigen*, “propio”. En tanto indica una apropiación, un ser propio, *Ereignis* no está

lejos del significado del tema **se* y, en referencia a él, podría valer como hacer-se-*suyo*[1] o ab-*so*-lución.

א El propio Heidegger relaciona el problema del Ereignis con el del Selbst, del sí-mismo. Semánticamente (pero no etimológicamente), eigen es a Selbst como ídios es a hé. La etimología aceptada de Ereignis (a la cual, por lo demás, también Heidegger hace referencia), reconduce el término al antiguo alemán ouga (“ojo”): ereignen < ir-ougen, poner delante de los ojos. Eigen deriva en cambio de una raíz *aig que significa posesión.

4

La idea de que el **se* no es algo simple ya está contenida en uno de los más antiguos testimonios en los que la filosofía occidental se da pensamiento de lo propio. Según este testimonio (Heráclito, fr. 119 Diels):

êthos anthrópo daímon

La traducción corriente de este fragmento es: “El carácter es para el hombre su demonio”. Pero *êthos* originariamente indica aquello que es propio en el sentido de “morada ha-

[1] El autor escribe aquí “as-*sue*-fazione”, que significa en italiano la acción de habituarse a algo, adaptarse, acostumbrarse. *Assuefare* proviene de la contracción de los términos latinos *assuetus* (usado, avezado) y *facere* (hacer); literalmente, tomar el hábito de alguna cosa, acostumbrarse a algo. Para mantener el juego que el autor propone hemos decidido traducirlo por “hacer-se-suyo” [N. de T.].

bitual, hábito". En cuanto al término *daímon*, él no indica simplemente una figura divina, y mucho menos la que asigna un destino. Pensado según su etimología (que lo reconduce al verbo *daíomai*, "lacero, divido"), *daímon* significa: "el lacerador, el que divide y escinde" (incluso en Esquilo, en *Agamenón*, 1472-1473, el *daímon*, "lacerador del corazón" [*kardiódekton*], está apoyado como una fiera sobre el cadáver del muerto). Sólo en tanto es el que divide, puede el *daímon* ser también el que asigna y destina (*daíomai* significa primero "divido", luego "asigno"; el mismo desarrollo semántico se da en una palabra derivada de la misma raíz: *démos*, "pueblo", pero en el origen, "división de un territorio", "parte asignada"). El fragmento de Heráclito, restituido a su etimología, dice entonces: "El *êthos*, la morada en el **se*, aquello que le es más propio y habitual, es para el hombre lo que desgarra y divide, principio y lugar de una escisión". El hombre es tal que, para ser-sí, debe necesariamente dividirse.

ℵ Sorprendentemente parecido al dictado heracliteano, casi una traducción etimológica, es el hemistiquio de Hölderlin (en una variante a la última estrofa de Brot und Wein [Pan y vino]): "Ihn zehret die Heimat", "La patria lo [al espíritu] lacera". Así, en Schelling, la morada de lo absoluto en sí mismo es comparada con la "pureza de la espada terrible, a la cual el hombre no puede acercarse si no posee la misma pureza". Y el pensamiento hegeliano de lo Absoluto piensa esta misma morada en la escisión.

5

Intentemos interrogar la esfera de significado del **se*. Él es –nos dicen los gramáticos– un reflexivo; indica un movimiento de reflexión, un salir de sí y un regresar a sí, como un rayo de luz que se refleja en un espejo. ¿Pero quién y cómo es aquí reflejado? Los gramáticos observan (y ésta es una circunstancia en la cual vale la pena detenerse, a pesar de la aparente obviedad) que al pronombre *se* le falta el nominativo (cfr. gr. *hoû, hoî, hé*; lat. *sui, sibi, si*; alemán *seiner, sich*; así también *heautoû, heautó, heautôn*). En cuanto indica una relación consigo mismo, una re-flexión, el **se* necesariamente implica la referencia a un sujeto gramatical (o, en todo caso, a otro pronombre o nombre) y no puede estar jamás solo y en posición de sujeto: la indicación de "propio", como reflexión, no puede por lo tanto tener la forma de un nominativo, sino sólo la de un caso "oblicuo".

El significado lingüístico de este "defecto" del **se* puede entenderse mejor si se lo pone en relación con el carácter esencial de la palabra indoeuropea (sobre la cual J. Lohmann ha llamado la atención en un texto importante, en el que individualiza la estructura verbal de la diferencia ontológica), por el cual ella se presenta escindida ("flexionada") en tema y desinencias. El pensamiento gramatical antiguo interpretaba la flexión como una *ptôsis*, una "caída" (lat. *casus, declinatio*) del nombre en las instancias de discurso y, en este sentido, oponía el nominativo (los antiguos no distinguían claramente un tema y tendían a identificarlo con el nominativo como caso del sujeto gramatical) a los

otros casos (aunque ya con los estoicos el nominativo pasa a ser definido *orthè ptôsis*, *casus rectus*, y, por lo tanto, como una forma de la "caída", si bien particular con respecto a las *plágiai ptóseis*, *casus obliqui*).

La posibilidad de una *reflexión*, es decir de una relación de la palabra consigo misma, está en cierto sentido ya implícita en la estructura flexiva de la palabra indoeuropea. Precisamente por esto, sin embargo, el referirse de una palabra a sí misma, la indicación de lo propio, no es separable de un recorrido oblicuo, en el cual lo reflectante no tiene nunca la misma forma que el reflejo.

De aquí la aparente paradoja según la cual, si pensar algo según el **se* [*kath'heautó*] significa pensarla absolutamente, fuera de su ligazón con otras palabras e independientemente de su flexión en las instancias de discurso, no obstante precisamente el **se* no puede ser pensado *kath'heautó*. (Paradoja sólo aparente, porque la filosofía moderna es precisamente el intento de mostrar qué significa pensar **se*, y pensarlo *absolutamente* y como *sujeto*.)

6

La relación de una cosa consigo misma, su ser propia a sí misma, se puede expresar, en las lenguas indoeuropeas, también a través de la repetición del mismo término en dos casos diferentes: el nominativo y el genitivo. Así, en Aristóteles la expresión del pensamiento absoluto [*he dè nóesis he kath'heautén*] es la proposición:

Éstin he nóesis noéseos nóesis
Es el pensamiento del pensamiento, pensamiento (*Metaph.*, 1074 b 35).

(es decir, una proposición que, más allá del verbo ser, es sólo una palabra repetida en dos flexiones). El genitivo es, de hecho, el caso que indica una predicación de pertenencia, un ser propio (de aquí el término *genitivo, genikós*, que expresa la pertenencia a una familia y a un *génos*; Varrón llama al genitivo también *patrius*); teniendo en cuenta, luego, la distinción entre el ser propio de un sujeto lógico (genitivo subjetivo: *patientia animi* = *animus patitur* [la paciencia del ánimo = el ánimo padece] o de un complemento objeto lógico (*patientia doloris* = *pati dolorem* [paciencia del dolor = padecer el dolor]).

En la formulación aristotélica, la distinción entre las dos formas de genitivo necesariamente desaparece: en el ser propio del pensamiento a sí mismo, ya no hay en efecto distinción entre lo pensante y lo pensado. Eso confiere a la proposición una estructura circular y, al mismo tiempo, la abre al riesgo de una fuga infinita. Radicalizando esta estructura, implícita en la referencia del pensamiento a sí mismo, los neoplatónico concibieron lo Absoluto como una "fuga de uno solo hacia uno solo" [*phygé mónou pròs mónon*]; pero a la vez ellos concibieron al solo (o al sí mismo), sujeto-objeto de la fuga, como más allá del ser y del pensamiento [*epékeina tês ousías, epékeina toû noû*]. La relación de uno mismo consigo mismo está más allá del ser y del pensamiento: es decir, el

se, el *êthos*, la morada habitual, es sin ser ni pensamiento y solo bajo esta condición, de permanecer en sí solo, huye de la escisión demoníaca. Si intenta, en cambio, pensarse, incluso en la forma auténtica de un pensarse a sí mismo, es inmediatamente afectado (Plotino dice "rociado", *poikílon*) por la escisión y por la multiplicidad.

א En la teología medieval, el problema del *se se presenta como problema de la coincidencia, en Dios, de la esencia y la existencia. Ella se enuncia en la fórmula: Deus est suum esse (o sua essentia) [Dios es su ser (o su esencia)]. Lo que, en esta definición, se ofrece al pensamiento (y que el pensamiento moderno no ha dejado nunca de pensar) es precisamente el enigma del suum. La coincidencia de esencia y existencia (ser el ser) significa suum esse, ser el propio ser. La explicitación spinoziana de la causa sui (también el genitivo sui es, en este caso, a la vez subjetivo y objetivo) como quod in se est et per se concipitur [aquello que es por sí y es concebido por sí mismo] piensa este mismo problema.

7

Dado que el reflexivo pertenece a la categoría pronominal, una exposición de la esfera de significado del **se* parece implicar necesariamente un esclarecimiento respecto de la esfera de significado del pronombre personal. En lingüística, éste se clasifica como un *shifter*, es decir como uno de esos términos cuyo significado sólo puede ser aprehendido con

referencia a la instancia de discurso que lo contiene y que el locutor indica. *Yo* no denomina una entidad léxica y no tiene otra realidad o consistencia por fuera de la relación con un discurso en acto: es yo el que enuncia la presente instancia de palabra que contiene el *shifter yo* (como dice Hegel a propósito de Kant: "Yo no es un concepto sino una mera conciencia que acompaña todo concepto").

De aquí la imposibilidad con la que nos topamos si tratamos de asir su sentido como algo sustancial: en tanto sólo es identificable a través de su pura referencia a la instancia de discurso en acto, *yo* tiene necesariamente una estructura temporal y negativa, siempre trascendente, por una parte, respecto de toda individuación psicofísica y, por otra, en la imposibilidad de referir a sí sin caer de nuevo en una instancia de palabra.

¿Qué ocurre, entonces, si queremos asir el *yo* en su mismidad, en su morada habitual, en su puro hacer referencia a sí; es decir, si queremos asir el *yo* como **se*, como ab-so-luto? Éste es el problema de Hegel ("Pero es verdaderamente ridículo llamar un inconveniente a esta naturaleza de la conciencia de sí, que el yo se piensa a sí mismo, que el yo no pueda ser pensado sin que sea el yo el que lo piensa...", *Wiss. Log.*, 490).[2]

[2] Las obras de Hegel están citadas con las siguientes abreviaturas, seguidas del número de página: *Phän.* (= *Phänomenologie des Geistes*, en *Werke en zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, vol. 3, 1970; trad. cast. *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966); *Wiss. Log.* (= *Wissenschaft der Logik*, en *Werke*, op. cit., vol. 6; trad. cast.: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Hachette, 1956); *Diff.* (= *Differenz des Fichtenschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, en *Werke*, op. cit., vol. 2; trad. cast.: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Madrid, Alianza, 1989); *Jen. Log.*

ℵ En la filosofía, el desplazamiento de la reflexión del yo a la tercera persona y al Absoluto (Es, Es selbst) corresponde al intento de absolver al sujeto de su relación necesaria con la instancia de discurso; esto es, de asir el *se del yo, lo que es propio del sujeto independientemente de su "caída" en la instancia de discurso. O, mejor, de asir el movimiento mismo de la pura temporalidad y el puro ser, por fuera de lo cual es temporalizado y dicho en el discurso en acto.

8

La determinación hegeliana de lo Absoluto se caracteriza por presentarse como "resultado", por ser "sólo al final, aquello que realmente es". Lo propio, el **se*, es para el hombre principio y lugar de una escisión: éste es, según Hegel, el punto de partida de la filosofía, "la fuente [*der Quell*] de la necesidad de la filosofía" (*Diff.*, 30). La filosofía debe, pues, absolver lo propio de la escisión, reconducir **se* a **se*, pensar **se* absolutamente. Dado que, sin embargo, el **se* no es simple, sino que siempre implica ya la escisión demoníaca (es, antes bien, él mismo el *daímon*), pensar el **se* absolutamente –*kath'heautó*, "según sí mismo"– no puede significar pensarlo sencillamente fuera de toda relación y de toda fractura. Lo Absoluto –como está ya implícito en su forma gramatical de participio pasado– no es lo inmóvil y lo sin relación

(= *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, edición al cuidado de Georg Lasson, Hamburg, Meiner, 1967; 1° ed., Leipzig, Meiner, 1923).

igual a sí mismo fuera de todo tiempo, el abismo privado de todo movimiento y de toda diferencia (o como Hegel dice también, el puro nombre que no ha sido aún traspasado a proposiciones). Dado que el **se* contiene en sí mismo la diferencia como "diferencia interna" [*innere Unterschied*], pensar lo absoluto significa pensar aquello que, a través de un proceso de absolución, ha sido reconducido a lo suyo propio y, entonces, *ha devenido igual a sí en su ser otro*. El hombre, en tanto es un yo, un sujeto hablante, es tal que, para ser sí, debe volverse sí, debe reencontrar-se en el otro.

9

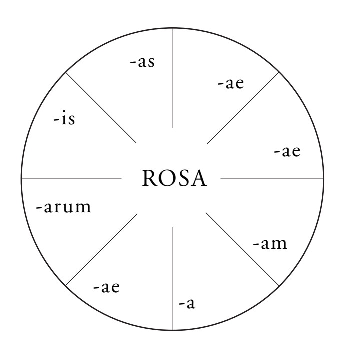
Lo propio del pensamiento no es, por lo tanto, el puro nombre [*blosser Name*] que permanece en sí mismo, sino el nombre que sale de sí para proferirse y "declinarse" en proposiciones y precisamente a través de este devenir-otro se vuelve igual a sí; hace, finalmente, retorno a sí (es, entonces, concepto). En lo Absoluto, Hegel piensa –podemos decir– aquel carácter fundamental de las lenguas indoeuropeas –la "escisión interna" de la palabra en tema y desinencias– que Lohmann ha reconocido como el portador lingüístico de la diferencia ontológica; pero él –y esto es lo propiamente suyo– piensa esta escisión como absoluta, esto es, piensa el ser igual a sí en el ser otro, la escisión en su unidad como fenómeno [*Erscheinung*] de lo Absoluto. Esto –el concepto absoluto– no es algo que esté dado desde el inicio en su verdad; él *deviene* lo que es, y es, por lo tanto, solamente al

final aquello que realmente es. *Hegel piensa, así, la declinación misma como movimiento de lo Absoluto*.

En este sentido, la concepción hegeliana del proceso dialéctico es una exposición del carácter peculiar del reflexivo **se*: su falta de nominativo (que los gramáticos consideran obvia, pero que sólo en el idealismo alemán revela su pleno significado). Dadas las dos figuras del nombre (de la flexión) y del **se* (de la reflexión):

ROS-a	...
-ae	sui
-am	sibi
-a	se
-arum	
-is	
-as	

la interpretación de la palabra según el **se* (la palabra absoluta) implica que el nombre, como presupuesto del movimiento de la declinación, sea suprimido [*aufgehoben*], y que él advenga sólo al final del proceso dia-léctico de la flexión como concepto. No hay un nombre significante que, sucesivamente, cae en la flexión y en el discurso; sino que él, como concepto, adviene en su verdad sólo al final de la re-flexión. La rosa, que danza en la cruz de sus declinaciones, sólo al final es lo que verdaderamente es: ella misma. Por esto Hegel (*Phän*., 585) define el movimiento de lo Absoluto como "el círculo en sí retornante, que pre-supone su inicio y sólo al final lo alcanza":



Es el propio Hegel, en el prefacio a la *Fenomenología del Espíritu*, quien ejemplifica el movimiento de lo Absoluto como el de un nombre que, al inicio, sólo es un "sonido privado de sentido [*sinnloser Laut*]", pero que, a través de su pasaje a una proposición ("*Übergang* [...] *zu einem Satze*") completa su sentido. Sólo el juicio, la instancia concreta de discurso, dice aquello que el nombre es y le confiere significado ("Erst das Prädikat sagt, *was er ist*, ist seine Erfüllung und seine Bedeutung" [El predicado dice lo que *él es*, es su completamiento y su significado]). Así el comienzo vacío deviene al final un saber efectivo ("Der leere Anfang wird nur in diesem Ende ein wirkliches Wissen").

10

Este carácter circular de lo Absoluto determina su esencial relación con la temporalidad. En tanto que lo Absoluto implica siempre un proceso y un devenir, una alienación y

un hacer retorno, no puede ser un intemporal, una eternidad *antes* del tiempo, sino que es necesariamente temporal e histórico (o bien, en el plano lingüístico, se presenta no como un *nombre*, sino como un *discurso*). Aun así, en tanto *resultado*, no puede identificarse simplemente con el decurso temporal infinito, sino que debe necesariamente cumplir el tiempo, *finalizarlo*. Dado que lo Absoluto ha devenido igual a sí en su ser otro y la escisión ha sido puesta en él como su apariencia [*Erscheinung*] –en eso consistía la "tarea de la filosofía [*die Aufgabe der Philosophie*]" (*Diff.*, 25)– este "aparecer", es decir el devenir histórico y temporal de las "figuras", está ahora completado, ha devenido totalidad. El espíritu puede asir-se como absoluto sólo *al final del tiempo*. La eternidad no es un *antes* del tiempo sino, esencialmente, tiempo *cumplido* [*erfüllte Zeit*], historia *finalizada*. Hegel lo afirma claramente al final de la *Fenomenología*:

> El espíritu aparece necesariamente en el tiempo y aparece hasta que no aprehende su puro concepto, es decir no extingue el tiempo [...]. Hasta que el espíritu no se cumple *en sí* como espíritu del mundo, no puede alcanzar su cumplimiento como espíritu *consciente de sí* (*Phän.*, 524-525).

De aquí la esencial orientación de lo Absoluto hacia el pasado, el hecho de que se presente en la figura de la totalidad y el recuerdo. Contrariamente a una antigua tradición de pensamiento que considera el presente como la dimensión privilegiada de la temporalidad, el pasado es, para Hegel, la figura del tiempo vuelto sobre sí mismo, cumplido. Se trata, no obstante, de un pasado que ha abolido su relación esencial con el presente y con el futuro, de un pasado "perfecto" (*téleios*, para usar el término con el que los gramáticos estoicos caracterizaban una de las formas de las declinaciones del verbo), en el cual ya no pulsa destinación histórica alguna. "El pasado", escribe Hegel en el texto en cual ha pensado más a fondo el movimiento [*Bewegung*] del tiempo,

> es este tiempo que ha hecho retorno en sí mismo; el Una vez [*Ehemals*] es una igualdad consigo mismo, pero una igualdad que proviene de esta sustracción (del presente y del futuro), una igualdad sintética, cumplida, la dimensión de la totalidad del tiempo, que ha abolido en sí a las dos primeras dimensiones [...]. El pasado que, así, ha abolido su relación con el Ahora [*Jetzt*] y con Un tiempo [*Einst*] y, con esto, ya no es él mismo *Una vez* [*Ehemals*], este tiempo real es la inquietud paralizada del concepto absoluto, el tiempo que ha devenido, en su totalidad, lo absolutamente otro; de la determinación del infinito, cuya representación es el tiempo, ha traspasado en el contrario, la determinación de la igualdad consigo mismo, y de este modo, en esta indiferencia igual a sí, cuyos momentos están uno frente al otro, es espacio (*Jen. Log.*, 204).

En la "paralizada inquietud" del concepto absoluto, llega a sí finalmente sólo aquello que ha sido. Cumplido sólo es el pasado, y aquello que el espíritu humano debe reconocer como propio, en el punto en el cual extingue el tiempo, es

su haber-sido, su historia, que ahora le está de frente reunida como en un espacio: una "galería de figuras" [*Galerie von Bildern*]. Así el fin regresa a sí en el principio.

Es sólo llegados a este punto, al final del tiempo, en ese saber absoluto en el cual todas las figuras del espíritu se cumplen ("hat also der Geist die Bewegung seiner Gestaltens beschlossen" [también el Espíritu ha concluido el movimiento de sus figuraciones], *Phän*., 588) que, para una crítica del pensamiento hegeliano que quiera estar a la altura de su tarea, surgen las preguntas decisivas. ¿Qué significa, en efecto, que la historia está cumplida, que el espíritu ha ido dentro de sí (*Insichgehen, Phän*., 590)? ¿Somos capaces de pensar un tal cumplimiento y un tal viaje? ¿Significa esto una simple cesación, después de la cual ya no hay nada más? ¿O se trata –según una interpretación igualmente legítima– de una infinita, eterna circulación de círculos ("ein Kreis von Kreisen" [un círculo de círculos], *Wiss. Log*., 571)? ¿Pero qué sucede, en todo caso, con aquello que ha "ido dentro de sí" y, hundido en su "noche", está ahora *absuelto*, cumplido? ¿Qué sucede con el pasado *perfecto*? ¿Qué sucede con sus "figuras"? Él está, por cierto, pasado, definitivamente desvanecido (como en los misterios, el ir dentro de sí significa morir, abandonar la existencia: "sein Dasein verlässt" [dejar su ser-ahí], *Phän*., 590) y "consignado" al recuerdo, sin más tiempo. ¿Pero no adviene aquí también, como se ha dicho, un "nuevo nacimiento" ("aus dem Wissen neugeborene" [renacido en virtud del saber], *ibid*.)? ¿Y cómo debemos pensar un pasado y un recuerdo *sin tiempo*, que

no hacen más referencia a un presente y a un futuro? ¿Un recuerdo total, que está para siempre preso de sí y no tiene, por lo tanto, ya nada que recordar?

De las respuestas que sepamos dar a estas preguntas depende si el hegelismo continuará teniendo para nosotros la forma inocua de una memoria historiográfica, que recoge y contempla un acontecer histórico que repite al infinito y amplía sus círculos dialécticos, o la de una desconsolada –pero de todos modos inútil– sabiduría, por la cual el hombre comprende y es él mismo sólo en su muerte; o bien si se nos aparecerá sobre todo por lo que es, es decir, como uno de los intentos supremos de la filosofía para pensar su propio supremo pensamiento: la entrada del hombre en el **se*, en el sin nominativo que constituye su morada y su *êthos*: tanto su *so*ledad como su ser con*sue*tudinario; su *se*paración, pero también su *so*dalicio.

א De aquí la legitimidad de todo pensamiento que –como el de Marx– interroga en Hegel precisamente el momento del fin de la historia; que piensa la condición de la humanidad que ha salido del "Reino de la necesidad" para entrar en su propio lugar, es decir en el "Reino de la libertad". Que la humanidad que ha regresado a sí podría ya no tener una figura humana y en cambio podría presentarse como la alcanzada animalidad de la especie homo sapiens ha sido ya propuesto y es, sin duda, posible. Igualmente posible es que prevalezca la orientación esencial de lo absoluto hacia el pasado, y entonces la figura acabada de lo humano tenga

la forma de un libro que reúne para siempre y recapitula en sus páginas todas las figuras históricas de la humanidad; y que un tal libro sea –como también ha sido sugerido– un volumen publicado por el editor Goebhardt de Bamberg en abril de 1807 bajo el título Phänomenologie des Geistes. Por cierto, todo esto –pero no sólo esto– es posible.

11

Igualmente problemático se presenta lo Absoluto si intentamos pensarlo en su aspecto de lenguaje como palabra absoluta o discurso acabado. Porque ¿qué es un discurso realmente *acabado*, que ha agotado todas sus figuras históricas y ha vuelto en sí, si no una lengua muerta? ¿Qué ocurre cuando la palabra humana, que ha salido de sí para proferirse en la infinita multiplicidad de las instancias de discurso, regresa, al final, sobre sí misma? En el último capítulo de *Ciencia de la lógica*, Hegel escribe que

> la Lógica expone el automovimiento de la idea absoluta como la palabra originaria [*das ursprüngliche Wort*] que es un proferimiento, pero tal que, como proferido, inmediatamente se desvanece, mientras es. La Idea está, por lo tanto, sólo en esta autodeterminación, de *percibirse*, ella está en el puro pensamiento, donde la diferencia no es todavía *ser otro*, sino que es y permanece perfectamente transparente a sí (*Wiss. Log*., 550).

¿Cómo debemos pensar una tal “palabra originaria” que apenas proferida se disipa? ¿No vuelve a ser ella un *sinnloser Laut*, un sonido sin sentido? Y somos capaces de pensar hasta el fondo y en todas sus implicaciones lo que Hegel escribe poco después, acerca de la idea que, al final, “dimite” de sí misma, se deja libre [*sich frei entlasst*] y que tiene, ahora, la forma de la pura “exterioridad del espacio y el tiempo” (*Wiss. Log*., 573)? ¿Se trata, quizá, de una voz animal, que el hombre profiere inmediatamente como los pájaros su canto y el burro su rebuzno? ¿O más bien, como también es posible, de una glosolalia (en el sentido de I *Cor* 14), de una palabra cuyo significado ha sido olvidado, una palabra humana inmemorial, que ha agotado todas sus posibilidades de sentido y ahora, perfectamente transparente, yace acabada, es decir no degustada e in-concebible, en la “noche” de su **se*?

¿O bien se trata de una lengua que, incluso cuando permanece humana y viva, mora en sí misma, es decir, ya no se destina a una transmisión gramatical e histórica; y, como lengua universal que nunca ha sido de la humanidad redimida, coincide sin residuos con su hacer y con su praxis?

> א En las lecciones de 1930-1931 sobre la Fenomenología del espíritu, para subrayar el carácter de movimiento de lo Absoluto, Heidegger distinguía en el saber absoluto un elemento absolvente, y definía como “infinita absolvencia” la esencia de lo Absoluto.
> Retomando muchos años después estas observaciones de Heidegger en el ámbito de la fenomenología religiosa, Henry Corbin ha reformulado la distinción en términos

más explícitos. "El *absolutum* –escribe– presupone un *absolvens*, que lo absuelve del no-ser y del escondimiento". Este *absolvens* es lo que funda, desde un punto de vista religioso, la necesidad y la legitimidad de la angelología: "El ángel es el *absconditum* que se absuelve de su estar escondido. En esto se muestra la necesidad del ángel, porque pretender prescindir del ángel significa confundir el absolvente [*absolvens*] con lo absuelto [*absolutum*]". En esta confusión consiste específicamente, según Corbin, el error de la metafísica (ya sea en la forma hegeliana como, sobre todo, en la de la teología cristiana ortodoxa): "Por esto, bajo la cobertura de la aspiración a lo absoluto, se esconde la idolatría metafísica. Esta no consiste en erigir lo relativo en absoluto, sino en erigir lo absoluto en absolvente".

En verdad, el pensamiento hegeliano de lo Absoluto no se opone a esta formulación. También para Hegel lo absoluto, en cuanto participio pasado, necesita una absolución, que lo lleva a ser solo en el final lo que realmente es. La absolución consiste en "poner la escisión en el absoluto como su apariencia [*Erscheinung*]", en reconocer el fenómeno *de lo* Absoluto. La diferencia entre las dos posiciones podría ser que, en Hegel, la proposición especulativa tendría, desde este punto de vista, la forma: "Lo absoluto es lo absolvente", mientras que para Corbin sería lo contrario: "El absolvente es lo absoluto". En ambos casos, es decisivo que en el saber absoluto lo absuelto ya no está escondido en sus figuras y el fenómeno está cumplido (*salvo*, según la intención del *tà phainómena sózein* [salvar los fenómenos] platónico). Aquí necesariamente entramos en una región

en la que Dios y Ángel se confunden; en la cual la teología debería resolverse en angelología y la angelología, en teología. En este punto, las preguntas decisivas son: *¿Qué ocurre con el fenómeno* (*del Ángel, del absolvente*)? *¿Qué ocurre con lo Absoluto* (de *Dios*)?

En cuanto a la primera pregunta: en el punto en que la revelación de lo absoluto se cumple, el fenómeno se muestra en tanto ya no fenómeno, como figura acabada (es decir, ya no figura de...).

En cuanto a la segunda: en el punto en cual el *Absconditum* –habiendo sido absuelto, reconducido a **se*– ha agotado sus figuras, se muestra como *sin figura*. Sólo si se piensan juntos los dos lados (el *Sin Figura* y la *Figura Acabada*), en su recíproca apropiación, se tiene el sí mismo, la visión facial de Dios. Mientras se permanece en uno solo de los dos aspectos, se obtura todo cumplimiento y no se hace otra cosa sino repetir una de las figuras del fundamento negativo de la tradición metafísica: en el primer caso, el fenómeno subsiste como la apariencia absoluta del nihilismo; en el segundo, el Sin Figura permanece escondido en el oscurecimiento místico.

12

Heidegger muchas veces ha vinculado el pensamiento del *Ereignis* con el Absoluto hegeliano. Esta vinculación –por cierto, índice de una proximidad que para el propio autor constituía un problema– tiene siempre la forma de

un alejamiento, que tiende a subrayar las diferencias más que los rasgos comunes. Ya en el curso sobre Schelling de 1936, Heidegger escribe que el *Ereignis* "no es idéntico a lo Absoluto, y tampoco es su antítesis, en el sentido en el que la finitud se opone al infinito. Con el *Ereignis*, al contrario, el ser mismo es experimentado como tal, no es puesto como un ente y mucho menos como el ente incondicionado y supremo". En el seminario sobre la conferencia *Tiempo y ser* (1962), proximidad y diferencia son todavía más explícitas. "Partiendo de la conferencia", escribe Heidegger,

> donde se muestra que el ser es apropiado [*ereignet*] en el *Ereignis*, podríamos estar tentados a comparar el *Ereignis* como él último y el más alto Absoluto de Hegel. Pero detrás de esta aparente identidad podríamos preguntar a su vez: ¿en qué relación está, en Hegel, el hombre con lo Absoluto? ¿Y de qué género es la relación del hombre con el *Ereignis*? Aquí aparecería una diferencia insuperable. En cuanto que para Hegel, el hombre es el lugar de llegar a sí mismo de lo Absoluto, lo que conduce a la abolición [*Aufhebung*] de la finitud del hombre. Para Heidegger, en cambio, es precisamente la finitud –y no sólo la del hombre, sino también la del *Ereignis* mismo– la que se hace visible (*Sache*, 53).[3]

[3] Las obras de Heidegger están citadas con las siguientes abreviaturas, seguidas del número de página: *Sache* (= *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1976; trad. cast.: *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 1999), *Ident.* (= *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957; trad. cast.: *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990), *Hegels* (= *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1980, vol. 32 del *Gesamtausgabe*; trad. cast.: *La fenomenología del espíritu de Hegel (curso de invierno, Friburgo, 1930-31)*, Madrid,

Tanto en el *Ereignis* como en lo Absoluto se trata del acceso a un propio [*eigen*]; y también aquí, la cosa más difícil de pensar es, paradójicamente, el ingreso del pensamiento en lo propio, en el **se*, en la simplicidad del *ídios* y del *êthos*. También aquí esto más difícil de pensar se presenta como "la llegada de un haber-sido [*Ankunft des Gewesen*]" (*Sprache* p. 154). En *Tiempo y ser*, el *Ereignis* es definido como la recíproca apropiación, la co-pertenencia [*das Zusammengehören*], de tiempo y ser (*Sache*, 20), mientras que en *Identidad y diferencia*, los conducidos a lo que les es propio son el ser y el hombre (*Ident*, 26).

En todo caso, en los pasajes citados más arriba, el elemento decisivo en la caracterización del *Ereignis* con respecto al absoluto hegeliano es la finitud. Ya en las lecciones sobre la *Fenomenología del espíritu* de 1930-1931, Heidegger identificaba la esencia de lo Absoluto como "in-finita absolvencia [*un-endliche Absolvenz*]" y el seminario sobre *Tiempo y ser* confirma esta interpretación del hegelianismo en el sentido de una *Aufhebung* de la finitud del hombre. A pesar de ello hemos visto que precisamente respecto de lo Absoluto sigue siendo problemático si se puede hablar, y en qué sentido, en Hegel de una infinitud, sin introducir al mismo tiempo el tema del fin de la Historia. Sólo una

Alianza, 2006), *Sprache* (= *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959; trad. cast.: *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002), *SuZ* (= *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1972; trad. cast.: *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997), *Nietzsche* (= *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961; trad. cast.; *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2005), *Weg.* (= *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976, vol. 9 del *Gesamtausgabe* ; trad. cast.: *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000)

aclaración de lo que Heidegger entiende aquí por "finitud" puede permitirnos medir la distancia –o la proximidad– entre *Ereignis* y Absoluto.

Ahora bien, el mismo Heidegger, al final del seminario sobre *Tiempo y ser*, aclara el sentido de esta finitud:

> La finitud del *Ereignis*, del ser, del *Geviert* a la que nos hemos referido en el curso del seminario, se diferencia de aquella [esto es, la finitud del ser de la cual Heidegger hablaba en el libro sobre Kant], en tanto ella no es pensada a partir de la relación con la infinitud sino como finitud en sí misma: finitud, fin, límite, el Propio-ser a salvo en lo Propio. En esta dirección –es decir, a partir del *Ereignis* mismo, del concepto de propiedad– se piensa el nuevo concepto de finitud (*Sache*, 58).

Es decisiva, también aquí, la idea de un fin, de un cumplimiento, de un habitar, *al final*, en lo propio. El pensamiento que piensa la finitud en sí misma, sin referirse más al in-finito, es pensamiento de lo *finito* en cuanto tal, es decir del *fin de la historia del ser*:

> Si el *Ereignis* no es una nueva acuñación [*Pragung*] del ser, sino que por el contrario el ser pertenece al *Ereignis* y es allí (siempre de algún modo) retomado, entonces para el pensamiento en el *Ereignis*, es decir para el pensamiento que habita en el *Ereignis* –en tanto que, a través de él, el ser que reposa en el destino no es más aquello que propiamente hay que pensar–, la historia del ser ha llegado a su

> fin [*ist... zu Ende*]. Ahora el pensamiento está en Aquello y delante de Aquello [*Jenem*] que ha destinado las diversas figuras del ser epocal. Pero esto, el destinante en cuanto *Ereignis*, es él mismo no histórico; mejor dicho: sin destino [*un-geschichtlich, besser geschicklos*].
>
> La metafísica es la historia de las acuñaciones del ser; es decir, vista a partir del *Ereignis*, la historia del sustraerse del destinante en favor de las destinaciones, dadas en el destinar, de un cada vez dejar-venir-a-la-presencia al ente-presente. La metafísica es el olvido del ser, es decir la historia del ocultamiento y de la sustracción de lo que da el ser. Habitar el pensamiento en el *Ereignis* es, por lo tanto, sinónimo del fin de esta historia del sustraerse. El olvido del ser "desaparece" ["*hebt*" *sich* "*auf*"] con el despertarse en el *Ereignis*.
>
> El ocultamiento, en cambio, que pertenece como límite a la metafísica, debe devenir propio en el *Ereignis* mismo. Esto significa que la sustracción, que caracterizaba la metafísica en la figura del olvido del ser, se muestra ahora como la dimensión del ocultamiento mismo. Sólo que ahora este ocultamiento no se oculta; es más bien a él a quien se dirige la atención del pensamiento.
>
> Con el habitar del pensamiento en el *Ereignis*, tiene lugar entonces por primera vez el modo del ocultamiento propio del *Ereignis*. El *Ereignis* es en sí mismo expropiación [*Enteignis*], en cuya palabra es retomada, según el *Ereignis*, la *léthé* griega arcaica en el sentido del ocultamiento.
>
> La ausencia de destino del *Ereignis* no significa, pues, que le falte toda "e-moción" [*Bewegtheit*]. Quiere decir, más bien,

> que el mundo de la e-moción más propio al *Ereignis*, el retornar en el sustraerse, se muestra al pensamiento como lo que hay que pensar. Pero con ello se está diciendo que para el pensamiento que habita en el *Ereignis* se acabó la historia del ser como lo que hay que pensar (*Sache*, 44).

Sólo para una comprensión que se haya medido a fondo con la letra de este pasaje, será posible algo así como una comprensión del *Ereignis* –así como sólo un pensamiento que realmente se haya arriesgado a interpretar las últimas páginas de la *Ciencia de la lógica* podría reivindicar legítimamente una confrontación con el pensamiento de Hegel–. Porque, ¿qué cosa puede ser un destinar que no se sustrae más en lo que es destinado; un ocultamiento que ya no se oculta, sino que se muestra al pensamiento como tal? ¿Y qué quiere decir que la sustracción, que "caracterizaba la metafísica en la figura del olvido del ser", se muestra ahora como la "dimensión del ocultamiento mismo"? ¿Qué quiere decir que el *Ereignis* es *Enteignis*? ¿Qué significa pensar el ocultamiento, la *léthé*, como tal? ¿Qué es, si no lo que aparecía en la metafísica como olvido del ser (en el sentido de un genitivo objetivo: el hombre se olvida del ser), aquello que se muestra ahora como lo que era, es decir, como el puro y absoluto olvidar-se del ser? No hay aquí algo (el ser) que sucesivamente se olvida y se oculta (no hay un nombre que se sustrae destinándose en instancias de palabra); más bien sucede aquí sólo un movimiento de ocultamiento, ya sin escondido ni escondite, sin velado ni velo: puro *destinar-se* sin destino, simple *abandonar-se* a sí.

Esto sólo puede querer decir que "la historia del ser está acabada", que el *Ereignis* es el lugar del "despedirse de ser y tiempo" (*Sache*, 58): el ser ya no destina nada, ha agotado sus figuras (las figuras de *su* olvido) y se muestra ahora como el puro destinar sin destino ni figura. Pero, *a la vez*, este puro destinar sin destino aparece como lo Propio del hombre, en el que hombre y ser se reúnen ("Menschen und Sein einander in ihrem Wesen erreichen", *Ident*, 26). Aquel [*Jenes*] en el cual y ante el cual está, al final, el pensamiento, como en lo que y ante lo que "ha destinado sus diferentes figuras del ser epocal", no es, por lo tanto, algo de lo que se pueda decir que es, ni siquiera en la forma de un *es gibt*. *Es gibt Sein, es gibt Zeit* [hay ser, hay tiempo]: pero el Es en sí mismo, en lo propio, no denomina ninguna entidad léxica, no indica nada que es y que se pueda nombrar. Lo que aquí tiene que pensar el pensamiento ya no es la tradición o la historia –el destino– (por ello aquí la interpretación hermenéutica de Heidegger encuentra su límite); sino más bien el destinante mismo: pero esto –lo Propio– es el puro abandonar-se a sí de aquello que no tiene propiedad ni destino, puro hacer-se-suyo[4] y hábito. Tal como escribe Heidegger al final de las lecciones de 1930-1931 sobre la *Fenomenología del espíritu*, en el momento en el que llega a formular en el modo para él más radical, en una pregunta, su distancia respecto de Hegel: "¿Debe y puede verdaderamente el hombre, en tanto pasaje [*Übergang*], alejarse de sí mismo, para abandonarse en

[4] En el original, "a-sue-fazione"; cfr. nota 1 de este mismo ensayo [N. de T.].

tanto finito, o no es más bien su esencia propia el abandono [*Verlassenheit*] mismo, en el que solamente todo poseíble se convierte en poseído?” (*Hegels*, 216).

Lo más propio, el *êthos*, el **se* del hombre –del viviente sin naturaleza ni identidad– es, pues, el *daímon* mismo, el puro movimiento indestinado de asignarse una suerte y un destino, el absoluto traspasar-se sin traspasamiento. Pero este abandono de sí a sí es precisamente lo que destina el hombre a la tradición y a la historia, quedando oculta en ellas, lo infundado que va a fondo en todo fundamento, lo sin nombre que, como no-dicho y como in-traspasable, se traspasa en todo nombre y en todo traspasamiento histórico.

13

Tratemos de pensar ahora el *Ereignis* desde el punto de vista del lenguaje como palabra hecha-suya,[5] reconducida a lo que le es propio. ¿Qué puede ser, en este sentido, un lenguaje donde el que destina no se sustrae más en aquello que es destinado, si no un lenguaje en el cual el decir ya no se esconde en lo que es dicho, la pura lengua de los nombres que no decae en las instancias concretas de discurso? Esto no significa, sin embargo, una lengua que permanece cerca de sí misma en el silencio, un tema que nunca llega a declinarse en sus “casos”. Aquí más bien, dice Heidegger, se muestra el ocultamiento en cuanto tal, el puro destinar

[5] En el original, “a-sue-fatta”; cfr. nota 1 de este mismo ensayo [N. de T.].

sin destino: lo que llega al lenguaje no son simplemente palabras y tampoco un puro nombre no proferido, sino más bien la diferencia misma entre lengua y habla; el puro –y en sí intraspasable– destinarse del decir en la palabra (“die Bewegung der Sage zur Sprache”, *Sprache*, 261). ¿Significa esto que el pensamiento del *Ereignis* es, como lo Absoluto de Hegel, pensamiento de la pura declinación?

En *Identidad y diferencia*, Heidegger formula de este modo la diferencia entre su pensamiento y el de Hegel en cuanto a la cosa [*Sache*] que hay que pensar: “Para Hegel la cosa del pensamiento es el pensamiento [*Gedanke*] como concepto absoluto. Para nosotros la cosa del pensamiento, provisoriamente nombrada, es la diferencia *en cuanto* diferencia” (*Ident.*, 37). Es decir: para Hegel se trata de pensar el devenir igual a sí mismo del habla en su ser proferida en la totalidad de las instancias de discurso: la palabra integralmente com-prendida, con-cebida: el concepto absoluto. Heidegger quiere, en cambio, pensar en sí misma la diferencia entre el decir [*Sage*] y la palabra [*Sprache*]; busca una experiencia de lenguaje que experimente aquel Es que se destina al habla permaneciendo él mismo sin destino, aquel traspasante que, en toda instancia de la palabra y en todo traspasamiento, permanece él mismo in-traspasado. Esto es lo Propio, el **se* que no alcanza nunca el nominativo y es, por lo tanto, sin nombre: no el concepto absoluto, el ser devenido igual a sí en el ser otro, sino la absoluta diferencia, la diferencia *misma*, reconducida a sí. De nuevo, pensamiento de lo Absoluto y pensamiento del *Ereignis* muestran su proximidad esencial y, al mismo tiempo, su divergencia. Para Hegel, podríamos

decir, lo indecible ya está siempre dicho, como haber-sido, en todo discurso (*omnis locutio ineffabile fatur* [todo discurso dice lo inefable]); para Heidegger, en cambio, lo indecible es precisamente lo no dicho en la palabra humana, pero que es posible expresar en ella como tal ("im Namenlosen zu existieren" [que existe en lo sin nombre], *Weg.*, 150). Precisamente por esto, sin embargo, en la medida en que todo lenguaje humano es necesariamente histórico y está destinado (*Sprache*, 264), sólo des-hablando [*Ent-sprechen*] y arriesgando el silencio, el hombre puede corresponder a la diferencia ("im Nichtsagen nennen, Erschweigen", *Nietzsche*, I, 471).

ℵ Esta imposibilidad de aferrar el es mismo en las proposiciones es gibt Zeit, es gibt sein se vuelve transparente si recordamos que el pronombre impersonal es es originariamente un genitivo (genitivo de er: es ist Zeit, "de esto es tiempo", ich bin's zufrieden, "estoy satisfecho de ello", etcétera). Con el tiempo, en expresiones de este tipo, el genitivo es dejó de ser percibido como tal y se volvió, en el uso lingüístico, equivalente a un nominativo. Un proceso análogo está en el origen del pronombre impersonal italiano si (como en si dice, si fa [se dice, se hace]), que representa un dativo o un acusativo (lat. sibi, se). Aquí un pronombre que, como genitivo, indica una predicación de pertenencia, el ser propio de algo para algo, se convierte en sujeto de un sintagma verbal que se presenta, por esto, como impersonal. Si es es un genitivo y no un nominativo, se entiende porqué Heidegger, tratando de pensar el es de es gibt Zeit, es gibt sein, tiene que pensarlo como

un Ereignis, una apropiación y un hacer-se-suyo.6 En el Ereignis, tiempo y ser se co-pertenecen, son apropiados a un mismo. ¿Pero a quién y a qué? El Ereignis, en cuanto es, en cuanto genitivo, no está ni se da: es no existe como entidad léxica, como no existe el se.

El pensamiento que quiera pensar lo Propio (así como el que quiera pensar el **se*) no puede aferrarse a una entidad léxica, a algo que es. Lo Propio, el *êthos* del hombre, en cuanto es él mismo aquello que destina, permanece innombrado en la filosofía; sin nombre, es decir sin destino: un *traspasamiento intraspasable*.

14

Con Hegel y Heidegger, la tradición de la filosofía llegó, verdaderamente, a su fin. Como fue anunciado del modo más explícito, de lo que se trataba aquí era, precisamente, de una "clausura de las figuras" (*Phän.*, 588) y una "destrucción de la tradición" (*SuZ,* pár. 6). La tradición, que encubría aquello que estaba destinado en figuras, ahora muestra lo que era: un traspasante intraspasable, que no traspasa nada excepto a sí. La filosofía, es decir la tradición de pensamiento que ponía como su *arché* la maravilla, se remonta ahora más allá de su *arché* y mora en su *êthos*, piensa **se*. Esto, la morada del hombre y su fundamento más propio, permanece en la

[6] En el original: "as-sue-fazione"; cfr. nota 1 de este mismo ensayo [N. de T.].

tradición como un puro destinar sin destino, un traspasamiento indecible. Esto significa que el hombre, el animal hablante, es lo infundado que se funda a sí yendo a fondo en el propio abismo y, como in-fundado, repite incesantemente la propia falta de fundamento, se abandona a sí. El **se* es abandonado [*verlassen*] como intraspasable a la tradición y, sólo de este modo negativo, fundado en sí mismo ("in sich selbst gegründete Bewegung derselben", *Phän.*, 589): éste es el misterio de los orígenes que la humanidad se transmite como su propio y negativo fundamento.

Sin embargo, precisamente cuando el develamiento de este abandono del **se* constituye el resultado extremo del pensamiento de Hegel y de Heidegger en el punto en que ambos tratan de pensar lo más propio, un pensamiento que quiera estar a la altura de este resultado para confrontarse con él no puede limitarse a asumirlo para repetirlo al infinito. Sin embargo esto es todo cuanto parece hoy dispuesto a hacer un pensamiento que, en la forma de una hermenéutica, de una filosofía de la diferencia o de un pensamiento negativo, presenta como solución una pura y simple repetición del problema metafísico fundamental: que el traspasamiento no traspasa nada, excepto a sí mismo; que la diferencia es anterior a la identidad; que el fundamento es el abismo. De este modo, el fin de la tradición, que era el resultado supremo del pensamiento de lo Absoluto y del *Ereignis*, se transforma en su in-finitud, la ausencia de destino y de fundamento en un destino y un fundamento in-finitos. En cambio, tanto Hegel como Heidegger habían afirmado, sin malentendido posible, que el venir al pensamiento del abandono de **se* en

la tradición sólo podía significar pensar, al mismo tiempo, el fin de la historia del ser y de sus figuras epocales. Éste era el sentido de la palabra *Absoluto*; éste era el sentido de la Apropiación. Pensar la huella como origen, pensar el traspasar sin traspasamiento y la diferencia como diferencia, sólo puede significar que las huellas han sido borradas, que el traspasamiento está acabado: es decir, que las destinaciones históricas han cesado, que el hombre está definitivamente en su *propio*, que su saber sobre sí es *absoluto*. La fundación del hombre en tanto humano –es decir la filosofía, el pensamiento de **se*– está acabada. La falta de fundamento del hombre –la *hominización*– es ya propia, es decir está absuelta de toda negatividad y de todo haber sido –de toda naturaleza y de todo destino–. Y es esta apropiación, esta absolución, esta morada ética en **se* lo que debe ser pensado cuidadosamente, con Hegel y más allá de Hegel, con Heidegger y más allá de Heidegger, si no se quiere que aquello que se presenta como superación de la metafísica recaiga simplemente dentro de ella en una in-finita repetición.

Porque si la metafísica piensa el **se* como lo que, permaneciendo no dicho e intraspasado, destina el hombre a la historia y al traspasamiento, ¿qué sería, entonces, un **se* que no se destina tampoco como intraspasado, una morada del hombre en lo propio que no *ha sido jamás* y que no se traspasa nunca en una *figura* histórica? ¿Qué sería una palabra humana que ya no se destina en un traspasamiento y en una gramática, que no tiene, del **se* y desde el **se*, verdaderamente nada más que decir (tampoco negativamente, dejando lo no dicho en aquello que se dice)? ¿Debería una palabra tal extremarse

necesariamente en el silencio, para conservar el indecible haber-sido que la ha destinado al lenguaje? ¿O no sería, en cambio, tal palabra la simple palabra del hombre, el *vulgar ilustre* de la humanidad redimida que, habiendo apagado definitivamente aquello que destina, sería todo uno con su praxis y con su historia; que habiendo cumplido su pasado, sería ahora realmente *prosa* (es decir *pro-versa*, dirigida hacia delante)? ¿No comienza quizá recién ahora, cuando toda destinación está finalizada y cuando todas las figuras epocales –las gramáticas– del ser están agotadas, la verdadera historia universal de una humanidad, que ha finalmente revelado el secreto de la propia identidad?

Esta simple figura de la humanidad acabada –es decir, humana– sería entonces aquello que le queda por decir a una palabra que no tiene nada más para decir y aquello que le queda por hacer a una praxis que no tiene nada más que hacer. Una palabra semejante, una praxis semejante, habría realmente encontrado las puertas de lo no-dicho, habría consumado definitivamente el traspasamiento indecible:

héteros ex hetérou sophòs
tó te pálai té te nûn.
arréton epéon pýlas
exeureîn.

El otro del otro (es) sabio
el un tiempo (es) la hora.
De palabras no dichas, las puertas
encontrar.

א Que el hombre –el animal que tiene el lenguaje– es, en cuanto tal, lo infundado; que no tiene fundamento sino en su propio hacer, en el propio darse fundamento, es una verdad tan antigua que está en la base de la más antigua práctica religiosa de la humanidad: el sacrificio. Sea como sea que se interprete la función sacrificial, lo esencial es, en todo caso, que el hacer de la comunidad humana está fundado en otro hacer de ella; que entonces, como muestra la etimología, todo facere [hacer] es sacrum facere [hacer sacro]. Lo que está en el centro del sacrificio es simplemente un hacer determinado que, como tal, está separado y alcanzado por la exclusión, deviene sacer y, por eso mismo, está investido por una serie de prohibiciones y prescripciones rituales. El hacer interdicto, alcanzado por la sacralidad, no está, sin embargo, simplemente excluido: ante todo, de ahora en más él es accesible solamente para ciertas personas y según reglas determinadas. De este modo, él provee a la sociedad y a su legislación infundada la ficción de un inicio: lo que está excluido de la comunidad es, en realidad, aquello sobre lo cual se basa la vida entera de la comunidad y es asumido por ella como un pasado inmemorial. Todo principio es, en verdad, iniciación; todo conditum [fundado] es un abs-conditum [escondido].
Por esto lo sagrado es necesariamente una noción ambigua y circular (*sacer* quiere decir, en latín, abyecto, ignominioso, y al mismo tiempo, augusto, reservado a los dioses; y sacra es, a la vez, la ley y aquel que la viola: *qui legem violavit, sacer esto*). El que ha violado la ley, en particular el

homicida, es excluido de la comunidad; es decir, es remitido, abandonado a sí mismo y, como tal, puede ser matado sin delito: *homo sacer is est quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed, qui occidit, parricidios non damnatur* [hombre sagrado es aquel al que el pueblo ha juzgado por un delito; no puede ser sacrificado, pero quien lo mata, no será condenado por homicidio].

La falta de fundamento de toda praxis humana se esconde aquí en el ser abandonado a sí mismo de un hacer (de un *sacrum facere*) sobre el cual, sin embargo, se funda todo hacer lícito: ella es lo que, permaneciendo indecible (*arréton*) e intraspasable en todo hacer humano, destina el hombre a la comunidad y al traspasamiento.

El hecho de que en el sacrificio, tal como nosotros lo conocemos, este hacer sea, en general, un matar, la destrucción de una vida natural, no es por cierto casual ni carente de significado. Sin embargo, en sí, este matar no explica nada, requiere, más bien, de una explicación (como aquella de Meuli, retomada recientemente por Burkert, que vincula el sacrificio con los rituales de caza del hombre prehistórico). El sacrificio no contiene un matar porque la vida y la muerte eran para el hombre las cosas más sagradas; por el contrario, la vida y la muerte se han convertido en las cosas más sagradas porque los sacrificios contenían un matar. (En este sentido, nada podría expresar mejor la diferencia entre Antigüedad y mundo moderno, como el hecho que, para la primera, sagrada era la destrucción de la vida, mientras que para el segundo, sagrada es la vida misma.) Sobre todo es la propia falta de fundamento del

hacer humano (a la cual el mitologema sacrificial quiere poner remedio) lo que constituye el carácter violento (es decir, según el sentido que la palabra tiene en latín, *contra naturam* [contra la naturaleza]) del sacrificio. Todo hacer humano, en la medida en que no está fundado naturalmente, sino que debe ponerse su propio fundamento, es –según el mitologema sacrificial– violento (es decir, presupone la negación de una naturaleza); y es esta violencia *sagrada* (abandonada a sí misma) la que asume el sacrificio, para repetirla y regularla en su propia estructura.

Una fundación *acabada* de la humanidad en sí misma debería por lo tanto significar necesariamente la definitiva eliminación del mitologema sacrificial y de las ideas de naturaleza y de cultura que se fundan en él. También la sacralización de la vida deriva, de hecho, del sacrificio: desde este punto de vista, ella no hace más que abandonar la vida natural desnuda a su propia violencia y a su misma ajenidad, para fundar luego en ellas toda reglamentación cultural y toda praxis social. (Del mismo modo, la palabra humana se funda en una voz natural, sobre cuya exclusión se construye el lenguaje traspasado como voz articulada.)

El **se*, lo propio del hombre, no es un indecible, un *sacer* que tiene que quedar no dicho en toda praxis y en toda palabra humana. Él tampoco es, según el *páthos* del nihilismo contemporáneo, una nada, cuya nulidad funda la arbitrariedad y la violencia del hacer social. Él es, sobre todo, la propia praxis social devenida, al fin, transparente a sí misma.

El origen y el olvido
Sobre Victor Segalen

Al comienzo de *Les Immémoriaux* [*Los inmemoriales*], Segalen nos presenta a Terii el Recitador –un *haèré-po*, es decir un aedo que vela por el patrimonio oral de las tradiciones de su pueblo– mientras avanza en la noche repitiendo "los bellos discursos de los orígenes". Lleva entre sus manos un manojo de pequeñas cuerdas entrelazadas, cuyos nudos desgrana entre los dedos, mientras habla. "Esta trenza –escribe Segalen– se llamaba 'Origen-del-verbo', ya que parecía hacer nacer las palabras".[1] De manera imprevista, en un episodio cuya importancia ha sido señalada,[2] al aedo le faltan las palabras de los orígenes: "Ahora, mientras con gran cuidado llevaba a término los oficios de la noche, [...] he aquí que al Recitador le ocurre súbitamente que empieza a balbucear".[3] Un poco más tarde, mientras deambula en la noche grávida de presagios inquietantes, Terii escucha a Paofai, el jefe de

[1] VICTOR SEGALEN, *Les Immémoriaux*, Paris, Pion, 1956; trad. it., *Gli immemoriali*, Roma, Editrice Lestoille, 1980, p. 50. El volumen también ha sido traducido con el título *Le parole perdute*, Milano, Jaka Book, 1982.
[2] Cfr. G. MACÉ, "L'arbre analogique", en *Granit*, nº 3 / 4, 1979.
[3] SEGALEN, op. cit., p. 50.

los Recitadores, quien evoca en sus hechizos la escritura de los Occidentales: "Ellos conocen los sortilegios encerrados en ciertos signos particulares. Han pintado estos garabatos sobre las hojas. ¡Luego los consultan con los ojos y los prodigan a través de sus palabras!".[4] ¿Pero para qué –se pregunta Terii– "aquellas señales pintadas, cuando existía la trenza Origen-del-verbo para ayudar al recuerdo"? Como Paofai, él alcanza a ver ahora en quienes dominan la escritura la causa de todos los males que se han abatido sobre su país. "Terii supo, entonces, de dónde llovían los golpes, y contra quién se podía combatir por medio de encantamientos".[5]

La primera escena de *Les Immémoriaux* es, por lo tanto, el relato de un choque y de una lucha entre la palabra oral y la escritura, entre el mundo del mito y el de la literatura. Pero aquel que se apresta a dar batalla a la escritura mediante el hechizo de sus cantos, no sabe todavía –dado que todavía aferra entre sus manos el objeto que lleva ese nombre– que ya no posee el origen del Verbo. Más tarde, en efecto, en un pasaje que es una suerte de recapitulación invertida de la primera escena, vemos a Paofai –que de hecho porta el significativo nombre de *Paofai maté*, Paofai las palabras muertas– sorprenderse envidiando la escritura de los Blancos y dejando caer por tierra su trenza "Origen-del-verbo" que había recibido de las manos del sacerdote muerto y que ahora ha quedado "tan muda como él, tan muerta como él":

[4] *Ibid*, p. 53.
[5] *Ibid*, p. 54.

> Los extranjeros lívidos, por momento tan ridículos, tienen una gran ingeniosidad: tatúan sus telas blancas con señales negras que indica nombres, rituales, números. Y pueden, mucho tiempo después, cantarlos de nuevo a voluntad.
> Cuando, en medio de estos cantos –que quizá son relatos sobre los orígenes– su memoria titubea, ellos bajan los ojos, consultan los signos, y prosiguen sin error. Así sus telas pintadas son mejores que las mejores trenzas con miles de nudos...
> Pero, ¿serán acaso sus signos adecuados para representar la lengua maorí? ¿Y si existieran otros para su raza? [6]

Toda la parte central de la novela es el relato de esta aventurada *quête* [búsqueda] de la escritura, de los "signos hablantes", que conducirá a Terii y a Paofai, luego sólo a Paofai, de país en país hasta Vaihu, la isla de Pascua, a la búsqueda de las "Maderas-inteligentes", aquellas tablillas grabadas con signos [*kohau rongorongo*], que han interesado largamente a etnógrafos y viajeros, y a las cuales A. Métraux les ha dedicado un estudio ejemplar, donde demuestra que no se trata de una escritura propiamente dicha, sino de signos que ayudaban a los bardos en la recitación de sus cantos.[7]

Uno de los temas fundamentales –quizás el tema fundamental– de *Les Immémoriaux* es pues una *quête* de la escritura por parte de dos representantes olvidadizos de la palabra originaria. *Quête* que también es la búsqueda de un acceso

[6] *Ibid*, p. 138.
[7] Cfr. A. MÉTRAUX, "Les tablettes de l'Île de Pâques", en *Arts et Métiers graphiques*, nº 64, 1938.

directo del mito a la literatura y que, como tal, no puede sino terminar mal, ya que su objeto, la escritura maorí, no existe. Paofai volverá con las manos vacías de su viaje a la isla de Pascua ("¡No! –dirá a propósito de las Maderas-inteligentes–. ¡Sólo se trata de las viejas trenzas anudadas, llamadas falsamente 'Origen-del-verbo' y sólo capaces de contar lo que ya se conoce! E impotentes para enseñarnos algo más";[8] y Terii, devenido Jakoba, pagará su sumisión a la escritura de los Blancos con el olvido total de la palabra de los orígenes ("Tú has verdaderamente olvidado, Jakoba *tané*").

Entre el mito y la literatura, entre la palabra oral y la escritura existe de hecho un hiato, cuyo espacio es el del olvido. ¿Acaso no había advertido ya Platón, en un célebre pasaje del *Fedro*, que no solamente la escritura es impotente contra el olvido, sino que ella es, más bien, su causa? El rey Thamus le responde de esta manera a Theuth, el inventor de las letras, quien las había concebido como "remedio para la memoria":

> Tú has dicho exactamente lo opuesto de lo que ellas en realidad hacen. Causarán el olvido en quienes las hayan aprendido, dado que éstos descuidarán el cultivo de su memoria y, confiándose en la escritura, recordarán las cosas gracias a signos exteriores y ajenos a ellos, en lugar de hacerlo desde adentro (275 a).

Si el olvido de la palabra de los orígenes y la búsqueda de la escritura constituyen el tema central de *Les Immémoriaux*,

[8] SEGALEN, op. cit., p. 199.

no debemos sin embargo olvidar lo que nos dice Segalen a propósito del significado del escenario exótico de su novela. En las "Notes sur l'exotisme", que marcan un momento importante en la formación de su pensamiento, él nos confiesa que el exotismo que le interesaba era de algún modo un exotismo dado vueltas, en el que habría podido, según sus propias palabras,

> proyectar [...] todo al revés (y por lo tanto de modo muy cercano, muy adecuado al *anverso*) de mi visión. Y en una jerarquía de las artes, según los diversos grados de artificio, ¿no está acaso más arriba aquel que dice, no simplemente su propia, cruda visión, sino ante todo, gracias a una transferencia instantánea y constante, el eco de su presencia? [9]

Si estas consideraciones nos invitan a leer *Les Immémoriaux*, por así decir, al revés, para hallar el *anverso* del cual el texto constituye el *reverso*, ¿cuál es entonces, para Segalen, el sentido del olvido de Terii y de su imposible búsqueda de la escritura? Se podría en efecto decir que lo que en el *reverso* de mito aparece como pérdida del origen, representa en cambio en el *anverso* de la literatura una rememoración y una recuperación. En un estudio sobre el significado del tema del olvido en el mito, Lévi-Strauss ha mostrado que el olvido, como categoría del pensamiento mítico, expresa una carencia de comunicación consigo mismo, que forma sistema con el

[9] VICTOR SEGALEN, "Notes sur l'exotisme", en *Mercure de France*, nº I-III, 1955, p. 387.

malentendido (que es una carencia de comunicación con los otros) y con la indiscreción (que es un exceso de comunicación con los otros). Cada vez que encontramos en un relato mítico esta “carencia de comunicación”, podemos constatar que ella sirve para fundar las prácticas rituales. Y que de este modo reafirma, de manera indirecta, aquella continuidad de lo vivido que el olvido vino a despedazar.[10]

Podríamos proponer entonces la hipótesis siguiente: de manera análoga, en la novela de Segalen, lo que está en cuestión en el olvido de Terii es el ritual de fundación de la literatura, como si ella buscara –a través del olvido– reanudar las relaciones con su propio origen. Casi como si, para Segalen, la palabra literaria no se hubiera apropiado de su origen, no dispusiera, entonces, de una *arché* capaz de garantizar sus propios fundamentos. Y mientras Terii –en el *reverso*– busca en la escritura un remedio contra el olvido, en el *anverso* el escritor Segalen busca, en el olvido, un remedio contra la falta de orígenes de la literatura. Lo que para Terii, en el *reverso* del mito, es pérdida del origen, se vuelve pues para Segalen, en el *anverso* de la literatura, un modo extremo y paradójico de comunicar con ella. Es preciso que el origen sea quitado de la mente, borrado, olvidado (olvidar, *oblivisci*, pertenece –como *obliterar*– al vocabulario técnico de la escritura y significa etimológicamente: “anular, tachar, borrar”), para que el origen así abolido pueda ser conmemorado y asumido como fundamento de la literatura en busca de un origen. ¿Pero por

[10] Cfr. CLAUDE LÉVI-STRAUSS, “Mythe et oubli”, en JULIA KRISTEVA, JEAN-CLAUDE MILNER, NICOLÁS RUWET (eds.), *Langue, discours, société. Pour Émile Benveniste*, Paris, Seuil, 1975, pp. 294-300.

qué la literatura sufre de una falta de orígenes tan radical como para necesitar –para poder alcanzar su propia fuente– realizar una operación tan extrema? ¿Se trata aquí solamente de una obsesión personal del escritor Segalen, o más bien de algo que está inscrito tan originariamente en el destino de la literatura como para proveernos de una indicación preciosa sobre el estatuto más propio de la obra literaria?

Para aquel que cuenta una fábula o recita un mito, el problema del origen de la propia palabra no es estrictamente un problema: la fábula siempre preexiste a quien la dice, así como el mito precede siempre a quien lo relata. Para usar la terminología de la escuela estadounidense que –tras las huellas de Milman Parry y Marcel Jousse– ha realizado una contribución realmente original al estudio de la poesía oral, se trata aquí de una cuestión de *performance* y no de *authorship* [autoría]: el aedo es el ejecutor y no el autor de su poema.

La situación de la obra literaria es completamente diferente. En este caso el escritor no recibe su palabra de un “otro lugar” que lo precede, sino que es él mismo el que la inventa y la crea: es su autor, y no sólo su ejecutor.

Jakobson y Bogatyrev, en un estudio sobre *El folklore como forma específica de creación*, han traducido esta oposición fundamental entre obra oral y obra literaria en términos de la oposición lingüística entre *langue* [lengua] y *parole* [habla]:

> Desde el punto de vista de quien la recita, una obra del folklore representa un hecho de *langue*, que es impersonal y vive independientemente del recitador, por lo cual

> él siempre puede deformarla e introducirle elementos nuevos para hacerla más poética o para adaptarla al gusto corriente. Viceversa, para el autor de una obra literaria, esta última representa un hecho de *parole*; no se trata de un dato preexistente que le ha sido entregado *a priori*, sino de algo que debe ser creado por el individuo.[11]

Si para el aedo el origen de la propia palabra no constituye un problema, eso se debe al hecho de que ella le viene transmitida como un dato de *langue* de la tradición viviente, de la cual él mismo no es otra cosa que un eslabón. La *langue* de la literatura, en cambio, es algo que falta. El autor de una obra literaria se encuentra, con respecto a ella, en la situación paradójica de tener que proferir una *parole* cuya *langue* está ausente o es desconocida.

No se reflexionará nunca lo suficiente sobre este hecho, que define el estatuto del autor en toda su problematicidad y, al mismo tiempo, funda la ausencia de orígenes de la literatura. Tanto más engorrosa es la falta de estudios de conjunto sobre este problema del autor en cuanto opuesto al *performer* oral y, por lo tanto, a diferencia de este último, constreñido a justificar su propia *parole*. Existen, por cierto, estudios sobre el narrador oral (como por ejemplo

[11] El artículo, aparecido originariamente en el *Donum natalicium Schrijden*, Nijmegen-Utrecht, Dekker & Van de Vegt, 1929, pp. 900-913, ha sido recogido en el vol. IV de los *Selected Writings* de ROMAN JAKOBSON, Mouton, Paris-The Hague, 1966, pp. 1-15; trad. cast.: JAKOBSON, R., y BOGATYREV, “El folklore como forma específica de creación”, en JAKOBSON, *Ensayos de poética,* México, Fondo de Cultura Económica, 1977, pp.7-22.

el de Jakobson y Bogatyrev recién mencionado; o –en una perspectiva diferente– los de Milman Parry y de Albert Lord sobre los trovadores yugoslavos), pero no existe nada o casi nada sobre el estatuto de su sucesor, este autor literario que se encuentra en la situación harto incómoda de tener que proferir una *parole* cuya *langue* está ausente.

Se trata, sin embargo, de un problema cuya importancia había sido advertida ya desde el principio. En un diálogo poco conocido, Platón compara la condición del rapsoda con la de un anillo de una cadena magnetizada que, del manantial divino de la palabra, se despliega ininterrumpidamente hasta las Musas, a los poetas, a los rapsodas y, por fin, a los espectadores:

> Como el imán no sólo atrae los anillos de hierro sino que hace penetrar en ellos su virtud y los hace capaces de atraer a otros a su vez, de modo que forman una larga cadena de anillos suspendidos el uno con el otro [...]. Así un poeta está suspendido a una Musa y otro poeta a otra [...] y a estos primeros anillos, los poetas, a su vez se unen suspendidos otros anillos que reciben de ellos la divina inspiración [...]. Ya que no es por arte [*téchne*] ni por ciencia [*epistéme*] que tú dices lo que dices de Homero, sino por suerte e inspiración (*Ion*, 533 a-535 b).

Es precisamente esta cadena la que tendrá que ser despedazada por aquél que quiera llegar a ser señor y autor de su propia palabra, el que decida, pues, según el consejo de Platón, saber cuanto afirma, hablar por *téchne* y por *epistéme* en

lugar de repetir por inspiración. Toda la polémica de Platón contra la poesía adquiere su sentido específico solamente en la perspectiva de este movimiento que corta la cadena poética del Ión y afirma un conocimiento por anámnesis (que implica, entonces, un olvido y una reminiscencia) contra el "saber de memoria" y la repetición inspirada de la tradición oral.

La importancia de tal problema no se les escapó a los poetas, que estaban directamente interesados en él. Toda la literatura de la Edad Media está, de hecho, empeñada en una *quête* del libro y de la anterioridad de la palabra que debe legitimar la obra literaria. Son innumerables las obras cuyo *incipit* nos presenta como trascripción o traducción de una palabra anterior, ya se trate (como en el *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes) de un libro que ha sido donado al autor, ya se trate en cambio (como en Maria de Francia) de aquellos estupendos cantos míticos que son los *lais* bretones, de los cuales no sabemos otra cosa excepto que Maria de Francia concibió sus propios textos en conmemoración de aquéllos. El propio término *romanzo* [novela] deriva de la expresión "poner en romance", es decir "traducir en lengua vulgar", y por lo tanto implica la idea de una palabra que proviene de fuera o de otro lugar; y se sabe que esta ficción de una palabra recibida, que el autor únicamente se habría limitado a transcribir o traducir, forma ya parte integrante de la tradición novelesca.

Aunque hay una excepción notable y significativa: el gran canto cortés de los trovadores provenzales, aquel *trobar clus* que se cierra sobre sí mismo y no reenvía a ninguna *parole* anterior, con lo cual logra poner la nada como su propia surgente: "Farai un vers de dreyt nien", "Haré un verso del

puro nada", dice el primer verso de la canción más enigmática de Guillermo IX.

No es posible tratar aquí temáticamente este argumento. Vale la pena, sin embargo, recordar al menos el problema fundamental de la inspiración, que le sigue directamente. Las Musas, Beatrice, Laura, Délie, todos estos nombres, ¿no designan quizás aquel origen ausente de la palabra literaria que –una vez cumplido el pasaje de la cultura oral a la escritura– se vuelve problemático para el poeta? Ocurre incluso que, al final de un itinerario cuyos puntos extremos son Dante y Mallarmé, el poeta se ve obligado a proclamar la muerte de Beatrice y la abolición del lugar originario de la palabra. Puede darse incluso que él no pueda fundar su palabra sino sobre tal abolición: éste es el gesto de Mallarmé cuando afirma "La Destruction fut ma Béatrice" [La Destrucción fue mi Beatriz].[12]

El problema de la *arché* de la palabra literaria, de su relación con una palabra originaria, define el tema central de Victor Segalen. Su obra está tan obsesionada con este problema que se puede decir que ella siempre está buscando el propio lugar específico entre la palabra oral del mito y la letra. En el estudio antes mencionado, Jakobson y Bogatyrev hablan de aquellos casos límite, en el folklore o en la literatura, que constituyen como una zona de frontera, un espacio intermedio que no es posible inscribir exactamente en un

[12] STÉPHANE MALLARMÉ, "Carta a Eugène Lefébure" del 27 de mayo de 1867 en *Œuvres complètes*, tomo I, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1998, p. 717.

campo o en el otro. Si bien pertenece incontestablemente al territorio de la literatura, la obra de Segalen lo transgrede sin embargo de manera continua para señalar no tanto hacia el mito, sino más bien hacia aquel *milieu* [punto medio], aquella dimensión central en la que podría finalmente ser abolida la diferencia entre mito y literatura, entre *langue* y *parole*. Dado que, si retomamos y llevamos al extremo la definición que Jakobson y Bogatyrev dan de la obra del folklore (que pertenece al orden de la *langue*) y de la obra literaria (que pertenece al orden de la *parole*), podríamos decir entonces que el mito absoluto –admitiendo que algo así exista– es una lengua sin habla, mientras que la literatura absoluta –suponiendo que ella exista– sería un habla sin lengua. La relación conjunta de olvido y rememoración que Segalen instaura entre la palabra del mito y la de la literatura aspira exactamente a alcanzar aquel punto de indiferencia en el cual el habla sin lengua de la literatura podría reencontrar la lengua que le falta y en el cual la lengua sin habla del mito podría al fin ser proferida en un hablar pleno. Por cierto, esta relación es una ficción, que sin embargo debe ser tomada en serio y puede echar una nueva luz sobre la cuestión de la frontera existente entre la literatura y el mito. Ya que quizá tenemos que dejar de considerar el mito y la literatura como dos sustancias claramente delimitadas y cuya comunicación propone un problema de transustanciación: sería necesario sobre todo considerarlos como dos categorías diferenciales que no existen nunca en estado puro, o como las dos asíntotas que la hipérbole de la palabra humana no puede alcanzar más que en una aproximación infinita.

De este modo, en el primer poema de las *Odes*, Segalen define la voz de la poesía como "una voz antigua", como un "viento de los Reinos" que proviene "de la profundidad de los tiempos". En el comentario, leemos que este "viento" es el "soplo del pasado", que la voz originaria del poema es siempre, pues, soplo y respiración del pasado "que a veces invade triunfante el presente"; este presente que no es sino un cadáver ("abominable presente cadavérico"), un instante abolido y rajado por la violación de los límites del pasado ("la antigüedad invade y el instante explota"). No obstante, la última línea del comentario dice: "Esta oda al pasado no puede entonces ser antigua: es preciso que ella date de hoy".[13]

Este vuelco inesperado expresa de manera perfecta la paradoja que constituye el problema esencial de Segalen: ¿cómo inscribir en la obra al mismo tiempo su contemporaneidad, su irrevocable pertenencia al presente y al habla, y su procedencia de un origen remoto, que hace de toda obra un habla sugerida e inspirada por el pasado de la lengua? Es en esta perspectiva que debemos considerar el exotismo de Segalen, que es algo muy diferente de lo que solemos entender por ese término: en lugar de ser un escenario añadido desde el exterior a la obra para conferirle una apariencia de vida, el exotismo coincide con el drama central de la palabra literaria misma. Esta palabra es necesariamente exótica en tanto que –como aliento del pasado– ella proviene de un origen remoto; pero por este mismo motivo, como los "bellos discursos

[13] VICTOR SEGALEN, *Odes, suivies de Thibet*, Paris, Mercure de France, 1963, pp. 18-19.

de los orígenes" que comienzan a decaer en los labios de Terii, la palabra literaria es fatalmente *abolida*, en el sentido etimológico del término, es decir: venida de lejos [*ab-oleo*]. De aquí el umbral entre olvido y rememoración que Segalen asigna como lugar del escritor: como para el mimo, del que Mallarmé nos dice que actúa "entre la perpétration et son avenir: ici devançant, là remémorant, au futur, au passé, *sous un apparence fausse de présent*" [entre la perpetración y su porvenir: aquí avanzando, allá rememorando, en el futuro, en el pasado, *bajo una apariencia falsa de presente*], así se puede decir que el escritor "installe, ainsi, un milieu, pur, de fiction" [instala, de este modo, un medio, puro, de ficción].[14] Ya que se trata de hacer reinar la palabra originaria gracias a los expedientes de su ausencia, como se dice en la *Stèle* que lleva por título *Elogio y poder de la ausencia*; vale decir, de hacerla reinar en virtud de sus huellas ("Mes deux cent soixante-dix palais [...] s'emplissent seulement de mes traces alternées" [Mis doscientos setenta palacios [...] están llenos tan sólo de mis huellas alternadas]).[15] Y huella es aquello que evoca un origen en el instante mismo en que testimonia acerca de su desaparición.

En esta perspectiva, la *quête* de la literatura en busca del origen recuerda la aventura de los dos viajeros occidentales que –en el cuento "La tête"–, fascinados por la maravillosa cabeza sonriente de un Buda, decapitan la estatua para se-

[14] MALLARMÉ, "Crayonné du théâtre" en *uvres complètes*, vol. 2, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2003.
[15] VICTOR SEGALEN, *Stèles*, Paris, Gallimard, 1973, p. 127; trad. cast.: *Estelas*, Madrid, Alberto Corazón, 1974.

parar el rostro divino del "feo tronco que le transmitiría su propia podredumbre y su propio barro".[16] Esta cabeza cortada, este degüello de un dios (el relato dice: "Una ejecución de Dios"), ¿no es quizá –como ha mostrado Roger Dragonetti en su análisis del poema en prosa de Mallarmé "Pauvre enfant pâle" [Pobre niño pálido], cuyo título original era el mismo que el del cuento de Segalen, "La tête"–[17] la imagen del juego de abolición e identificación que la literatura establece con su propio origen, de esta *mímesis* que implica la abolición del propio modelo? No por azar, así como en la prosa de Mallarmé la cabeza cortada del joven cantor "se lève en l'air à mesure que la voix monte" [se eleva en el aire a medida que la voz se alza], en el cuento de Segalen la cabeza cortada huye y rueda delante de sus captores; y su recuperación, la reunificación con el origen, no puede ocurrir sino en el instante alucinado en el cual la cabeza se alza misteriosamente en el aire y –dice el narrador– "se hace virtual, vuelta sobre mi rostro, frente sobre frente y boca contra boca".[18]

Este "boca a boca" con el origen es el punto final de la búsqueda de Segalen, en el cual la lengua sin habla del mito y el habla sin lengua de la literatura celebran su reencuentro y su recíproca liberación. Y es precisamente éste el momento al que alude Segalen, valiéndose de una metáfora dinástica, en el sello que había diseñado como lema y colofón para la

[16] VICTOR SEGALEN, *Imaginaires*, Mezieres-sur-Issoire, Rougerie, 1972, p. 32.
[17] Cfr. ROGER DRAGONETTI, "Le démon de l'analogie de Mallarmé", en *Strumenti critici*, 1974, n. 24.
[18] SEGALEN, *Imaginaires*, p. 50.

edición de las *Stèles*: ese sello en que se habla de una dinastía "sans avènement dynastique" [sin porvenir dinástico], sueño de una continuidad que no sea quebrada jamás por la sucesión. De este modo la *parole* que ha reencontrado su *langue* ya no está dividida entre presente y pasado, sino que realiza finalmente aquel "ponerse fuera de la ley del tiempo del texto literario" del que nos habla Segalen en un fragmento publicado recientemente.[19]

De este sueño dinástico, de esta cita extratemporal del origen, nos ha dejado una imagen inquietante el último libro de Segalen, *El hijo del cielo* (aquella "novela ridícula a fuerza de ser audaz", cuyo héroe debía ser precisamente un personaje inmortal o, mejor aún, que renacía continuamente). Una imagen que, una vez más, se presenta como un tipo de autodecapitación. Pensemos en la escena de la novela en la que el emperador ha hecho llamar a los músicos para que toquen el himno destinado a la invocación de los Antepasados. Después de que el himno ha sido interpretado, el emperador pregunta, según el ritual por el cual un viviente tiene que encarnar al Antepasado evocado: "¿Pero dónde está el Lugar Teniente del Muerto?".

> Pero aquí el Antepasado pertenecía a la Dinastía extinta, que ya no existe. Nadie, ni en el palacio ni en la corte, podía reclamar o aceptar o concebir un papel semejante. [...] Los músicos callaron. Entonces, sin moverse, el emperador contuvo la respiración, hizo girar los ojos convulsos, y su

[19] En *L'immédiate*, nº 14, invierno 1977-1978.

> cara de pronto se puso morada. Jadeó varias veces más, sin poder respirar con comodidad. Hasta que la cabeza Imperial cayó sobre el pecho.[20]

La misma escena se repite el día siguiente, cuando el emperador ha convocado de nuevo a los músicos para poner a prueba su capacidad de reconocer "de qué lugar, de qué era, de qué dinastía, de qué año, de qué lunación, de qué día la Oda cantada vuelve a trazar, reproduce y hace renacer las virtudes o los males". También esta vez, mientras los músicos ejecutan los himnos ancestrales, "el emperador, recogiéndose en la profundidad de las épocas, no dijo nada. Pero repentinamente, llevándose las manos en torno al cuello, abrió la boca, respiró, y entonces, mientras todo el rostro Imperial se ponía azulado y morado y sus ojos estaban vueltos hacia arriba, el emperador pareció querer morir precisamente allí, en aquel lugar".[21]

En esta cabeza estrangulada y con los ojos dados vuelta, en esta asfixia en la que se dan recíprocamente el presente y el pasado, la huella y el origen, la *parole* y la *langue*, la vida y la muerte, aquí se nos permite divisar uno de los espejos más penetrantes en los que la literatura occidental –esta práctica que desde siempre se mueve en busca del propio origen– ha fijado de una vez por todas su propia imagen.

[20] VICTOR SEGALEN, *Le Fils du ciel*, Paris, Flammarion, 1975, p. 147 ; trad. cast.: *El Hijo del cielo. Crónica de los días soberanos*, Barcelona, Seix Barral, 1983.
[21] *Ibid*, p. 149.

Walter Benjamin y lo demoníaco

Felicidad y redención histórica en el pensamiento de Benjamin

1

Walter Benjamin y su ángel es el título de un estudio, publicado en 1972, en el cual Gershom Scholem propone una aguda interpretación de una breve y enigmática prosa de Benjamin: “Agesilaus Santander”. En esta interpretación, ejemplar por muchos motivos, la figura del ángel –que, como se sabe, es particularmente relevante en el pensamiento de Benjamin– revela detrás de su luminosa apariencia los oscuros rasgos demoníacos del *Angelus Satanas* y esta inesperada metamorfosis echa una luz melancólica sobre el horizonte completo de la reflexión benjaminiana sobre la filosofía de la historia, dentro de la cual el ángel desplegaba su propia misión salvadora.

Al poner a este texto por título “Walter Benjamin y lo demoníaco”, me he propuesto integrar y, si fuese posible, en algún punto también rectificar, la interpretación del estudioso de Jerusalén, tratando de mantener abierto el texto benjaminiano para una diferente posibilidad de escucha. El objetivo

de mi trabajo no es, sin embargo, en último término, hacer una revisión de la interpretación de Scholem. Más bien la idea es trazar las líneas fundamentales (y, en el estado actual, por cierto provisorias) de una ética de Benjamin. Ética significa aquí, sin embargo, en el sentido que la palabra tenía cuando hizo su aparición en las escuelas filosóficas griegas, "doctrina de la felicidad". Para los griegos, el nexo entre lo demoníaco [*daimónion*] y la felicidad era evidente en el término mismo con que ellos designaban la felicidad: *eudaimonía*. En el texto en cuestión, por lo demás, Benjamin precisamente liga la figura del ángel con una idea de la felicidad que enuncia en estos términos: "Él [el ángel] quiere la felicidad: el contraste en el que la ebriedad de la única vez [*Einmaligen*], de lo nuevo, de lo todavía no experimentado, se une a la beatitud del todavía una vez más, de la recuperación, de lo vivido" (*S*, 24).[1]

Es esta doble figura de la felicidad, que en otro texto Benjamin caracteriza a través de la oposición entre el himno

1 Las citas de los *Gesammelte Schriften* de Benjamin, op. cit., están mencionadas como *GS* y seguidas del número de volumen, de tomo, de página. Las citas de las cartas, mencionadas como *B*, corresponden a WALTER BENJAMIN, *Briefe*, vols. 1-11, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966. Las citas de "Agesilaus Santander", así como las del ensayo de Scholem en que él está publicado, se refieren, en cambio, a la traducción italiana: GERSHOM SCHOLEM, *Walter Benjamin e il suo angelo*, Milano, Adelphi, 1978, sigla S; trad. cast.: *Walter Benjamin y su ángel*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003. [Las traducciones al castellano han sido realizadas directamente del italiano, si bien teniendo a la vista la traducción recién mencionada, y también las siguientes: "Karl Kraus, hombre universal" y "Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte", ambos en *Sobre el programa de la filosofía futura*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986; *Tesis de filosofía de la historia*, Madrid, Taurus, 1973, e *Iluminaciones I*, Madrid, Taurus, 1971.]

y la elegía (*GS*, II, 1, 313), lo que buscaremos delinear. Si recordamos, sin embargo, lo que se lee en la segunda tesis "Sobre el concepto de historia",[2] es decir, que la felicidad [*Glück*] y la redención [*Erlösung*] son inseparables, podremos dar por fundada la hipótesis de que la exposición de las teorías de Benjamin sobre la felicidad sólo podrá proceder a través de un esclarecimiento de las ideas de Benjamin sobre la filosofía de la historia, que tienen precisamente en el centro el concepto de redención.

2

El hilo conductor de la lectura que Scholem hace del texto benjaminiano es el desciframiento del "nombre secreto" Agesilaus Santander como un anagrama de *der Angelus Satanas*. Esta hipótesis ingeniosa, procedente de un estudioso que tiene una incomparable experiencia en la tradición cabalística, no puede ser, en sí misma, ni impugnada ni suscripta. Toda conjetura hermenéutica de este tipo tiene, ante todo, carácter adivinatorio y, como tal, no puede ser *en sí* verificada. Lo que puede, sin embargo, ser objeto de verificación en una hipótesis es la necesidad de su construcción, es decir, si ella da económicamente razón del texto, sin dejar irresueltos precisamente los aspectos más problemáticos y sin entrar, por otro lado, en contraste con cuanto ya conocemos del pensamiento del autor. Ahora, la decriptación anagra-

2 Existe traducción castellana: *Tesis sobre filosofía de la historia*, op. cit.. [N. de T.]

mática del nombre satánico detrás de aquel, aparentemente anodino, de Agesilaus Santander, es tan determinante para la lectura que ofrece Scholem de todo el fragmento que ella, aun antes de ser formulada en el capítulo 4, proyecta su sombra inquietante sobre la imagen del ángel. "Que en aquel tiempo [es decir, en el período inmediatamente posterior a la adquisición por parte de Benjamin del cuadro de Klee *Angelus novus*]", leemos en efecto en la página 30, "Benjamin no ligara todavía a la imagen una idea satánico-luciferina...". Dos páginas después, la anticipación se repite en términos análogos: "El ángel, todavía no inmerso, como sucederá después, en un aura melancólica...". En la página 34, siempre antes del desciframiento del nombre oculto, se da por descontada la presencia de un "elemento luciferino" en la meditación de Benjamin sobre el cuadro de Klee. Y se indica además la procedencia no judía de ese elemento: "En la meditación de Benjamin sobre el cuadro de Klee, el elemento luciferino no provenía, en cambio, directamente de la tradición judía, sino de la larga frecuentación de Baudelaire, que lo fascinó durante muchos años. El elemento luciferino de la belleza satánica, que tiene origen en este aspecto de los intereses benjaminianos, se presenta bastante a menudo en sus escritos y en sus anotaciones". Si bien en los textos que Scholem cita a esta altura comparece efectivamente el adjetivo "satánico", es importante precisar que éste no está de ningún modo unido a la figura del ángel. Por otro lado, en lo que atañe a la hipótesis de que los elementos luciferinos en el pensamiento de Benjamin proceden de su frecuentación de Baudelaire (un poeta, con o sin razón, tradicionalmente

asociado al satanismo), no hay que olvidar que, en una carta a Adorno, Benjamin escribe: "Hago elevar al cielo a mi Baudelaire cristiano por ángeles puramente judíos" (*B*, 2, 825); y añade enseguida, como sugiriendo que esta frase debe ser tomada al pie de la letra, que estos ángeles lo dejan caer "poco antes del ingreso en la Gloria [*Glorie*]", donde Gloria es el término técnico [*kabod*] que designa la manifestación de la presencia divina en la mística hebrea.

Al final del pasaje que hemos citado, la lectura en sentido luciferino del *Agesilaus Santander* es anticipada completamente por Scholem, sin que ella esté aún sostenida por una referencia textual interna precisa: "Cuando, años después, quizá dos, él escribió el texto del que nos ocupamos, en la metamorfosis luciferina del ángel de Klee ya no es posible reconocer semblante humano alguno".

En el momento en que, entonces, en el capítulo siguiente, Scholem enuncia su hipótesis anagramática, todo el texto ya había sido inmerso en una luz demoníaca y el elemento luciferino ya podía cómodamente irradiarse sobre cada detalle. Cuando Benjamin escribe que el ángel –es bueno recordar que en este texto Benjamin habla sólo y siempre de ángel– "ha enviado detrás de su figura masculina en el cuadro a su figura femenina para la diversión más larga y fatal, aunque, incluso sin conocerse, las dos hayan estado un tiempo íntimamente cerca", esto es interpretado en el sentido de que "el ángel, en sí auténtico Satanás, quería destruir a Benjamin a través de su figura femenina". Y lo hace sin tener en cuenta el hecho de que esta asociación de elemento femenino y elemento satánico no se desprende en ningún

modo del texto, y que además esa interpretación sugiere que Benjamin vislumbraba un elemento satánico precisamente en las dos figuras femeninas (Jula Cohn y Asia Lacis, según la propuesta de Scholem) que él más tiernamente amaba.

3

Es sólo en este punto que Scholem se detiene, en verdad de manera muy rápida, sobre el único rasgo que en el texto de Benjamin podía autorizar en forma explícita su interpretación de la figura del ángel en sentido satánico. “El carácter satánico del ángel –escribe– está subrayado con la metáfora de las garras y las alas afiladas como navajas, que podría basarse en la representación del cuadro de Klee. Ningún ángel, excepto Satanás, posee garras y zarpas, como se revela, por ejemplo, en la difusa imagen de Satanás cuyas ‘manos con garras’ besan las brujas del Sabba” (*S*, 47).

Aquí tenemos que realizar una primera rectificación de carácter iconológico. La afirmación según la cual “ningún ángel, excepto Satanás, posee garras y zarpas” no es exacta. No hay dudas respecto de que Satanás, según una difundida tradición iconográfica, tiene, entre otras deformaciones ferinas, también garras. Pero la figuración de Satanás que está en cuestión aquí ha perdido completamente cualquier connotación angélica, y es simplemente la espantosa figura diabólica que nos es familiar a través de innumerables variaciones iconográficas (sobre todo cristianas). Es en esta apariencia puramente diabólica que Satanás comparece en las imágenes, a las que

Scholem hace referencia, donde las brujas del Sabba le besan las manos (o más habitualmente en otra zona del cuerpo, más vergonzosa, como en el rito del *osculum infame*).

Hay una sola figura, en el patrimonio iconográfico europeo, que reúne al mismo tiempo caracteres puramente angélicos con el rasgo demoníaco de las garras: pero esta figura no es Satanás sino Eros, Amor. Según un módulo descriptivo que encontramos por primera vez en Plutarco (quien le atribuye a Eros “colmillos y garras”), pero que está bien atestiguada en algunas apariciones iconográficas no frecuentes pero ejemplares, Amor es representado de hecho como una figura angélica (a veces con rasgos femeninos) alada y dotada de garras. Como tal él comparece tanto en la alegoría de la castidad del Giotto como en el fresco del castillo de Sabbionara (sobre cuyo modelo Panofsky elaboró la hipótesis de un “Cupido ‘mitográfico’ o ‘bajo’”), pero también en las dos figuras de ángeles con garras que flanquean a la misteriosa figura femenina alada en el recipiente para parto del Louvre que se atribuye al Maestro de S. Martino.[3]

Es por lo tanto a la esfera de Eros –vale decir, no un demonio en sentido judeocristiano sino un *daímon* en sentido griego (en Platón, Eros se presenta incluso como el demonio por excelencia)– donde puede verosímilmente conducirnos la figuración benjaminiana del ángel con garras y alas afiladas. Y esto es tanto más probable en cuanto Benjamin

3 De la prehistoria de este tipo iconográfico me he ocupado en *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 142-144; trad. cast.: *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Valencia, Pre-textos, 1995.

tenía conocimiento de este singular tipo iconográfico, en particular de la alegoría de Giotto. En el libro sobre *Ursprung des deutschen Trauerspiels* [*El origen del drama barroco alemán*], Benjamin habla de hecho en este sentido de la "representación de Amor como demonio de la lascivia, con alas de murciélago y garras" (*GS*, I, 1, 399).

Que no se trata para Benjamin de una figura satánica está probado más allá de toda duda por una variante de un pasaje del ensayo sobre Kraus. Escribe Benjamin aquí: "Tiene que haberse medido ya con Bertolt Brecht, también con las miserias del Sr. Keuner y haber mirado con Paul Klee los pies con garras [*Krallenfüsse*] del Angelus Novus, este ángel predador, que preferiría liberar a los hombres sacándoles, que hacerlos felices dándoles" (*GS*, II, 3, 1112). (En la versión definitiva del ensayo, el detalle de los pies con garras ha sido suprimido, junto con la referencia a Brecht, y se lee solamente "es preciso [...] haber visto el nuevo ángel de Klee, que preferiría liberar a los hombres, sacándoles, que hacerlos felices, dándoles, para comprender a una humanidad que se afirma en la destrucción", *GS*, II, 1, 367). Las garras del Angelus Novus (en el cuadro de Klee, los pies del ángel podrían recordar en efecto a los de un ave rapaz), no tienen pues un sentido satánico, sino que caracterizan más bien el poder destructivo –y al mismo tiempo liberador– del ángel.

Con esto hemos establecido una correspondencia entre el ángel con garras del *Agesilaus Santander* y el ángel liberador que, al final del ensayo sobre Kraus, celebra su victoria sobre el demonio "en el punto en el cual origen y destrucción se encuentran". Pero con esto también ha desaparecido precisamente el único elemento textual que podía sostener la secreta identidad luciferina del ángel de Agesilaus Santander. Esto no significa que la interpretación de Scholem esté errada, sino que aún más claramente tendremos que medir su validez sólo sobre la base de su capacidad para dar razón en forma económica de los aspectos más problemáticos del texto en cuestión.

4

Precisamente en esta perspectiva, sin embargo, la interpretación no resulta satisfactoria. Ya hemos citado el pasaje en el cual Benjamin habla de una figura femenina del ángel, junto a la figura masculina del cuadro. Con respecto de estas dos figuras del ángel (que en un tiempo, escribe Benjamin, estuvieron unidas íntimamente), la interpretación de Scholem no provee una aclaración sustancial. Qué la "figura femenina" se refería aquí a Jula Cohn habría sido, desde el punto de vista biográfico, ciertamente posible (si bien en estos años el hallazgo de una carta de Benjamin ha mostrado que se refería a una mujer que había conocido en Ibiza);[4] pero que ella esté ligada a un elemento satánico no sólo es, desde el punto de vista biográfico, poco creíble, sino que sobre todo no aclara en ningún modo, en el plano textual –que es lo que está en cuestión aquí–, la *doble* figura del ángel. Por otra parte, en la tradición judía, es

4 Cfr. WALTER BENJAMIN, GERSHOM SCHOLEM, *Briefwechsel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980; trad. it.: *Teologia e utopia*. *Carteggio 1933-1940*, Einaudi, Turín, 1987, p. 87; trad. cast.: *Correspondencia 1933-1940*, Madrid, Taurus, 1987.

Lilit, es decir una figura bien distinta de Satanás, la figuración femenina por excelencia de la "otra parte".

Sin embargo precisamente aquí la tradición de la mística judía habría podido proveer un paralelo extremadamente interesante. Los que de algún modo se han ocupado de mística judía –en particular si han leído los magníficos libros que Scholem ha dedicado a su resurrección– conocen la representación de la *Shekinah* como momento femenino de la divinidad y como figura de su presencia en el mundo. En un paso del *Zohar*, que es, para nosotros, particularmente significativo, la *Shekinah* es identificada con el ángel salvador de *Gn* 48, 16, y caracterizada como un compuesto masculino y femenino. Leemos este pasaje, que aquí retraducimos de la versión alemana que da el propio Scholem en su libro *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* [*Acerca de la forma mística de la divinidad*]:

> Y éste es el ángel que es a veces masculino y a veces femenino. Ya que cuando conduce en el mundo las fuerzas de la bendición, que ha recibido de lo alto, es masculino y tiene nombre masculino. Como el masculino dona a lo femenino la bendición fecundante, así la difunde sobre el mundo inferior. Pero cuando está con respecto al mundo en la relación del juicio (es decir, cuando se manifiesta como poder que juzga y limita) entonces tiene nombre femenino. Como la madre se pone grávida del embrión, así él está colmado del poder de juzgar y entonces tiene nombre femenino.[5]

5 GERSHOM SCHOLEM, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1962, p. 180.

La figura femenina del ángel de *Agesilaus Santander*, no sólo no parece, desde esta perspectiva, una aparición satánica, sino que podría ser vista como una figura de la *Shekinah* en su aspecto que juzga, mientras que la figura masculina sería la otra cara –el aspecto que bendice– del mismo ángel salvador.[6] Como esfera de la redención, de hecho, la *Shekinah* es llamada por los cabalistas (con términos que recuerdan las últimas líneas del *Agesilaus Santander*) "el eterno presente", que es, en la Cábala, la dimensión propia de la felicidad o bien el "retorno", ya que todo lo que de ella se originó debe a ella, finalmente, regresar.[7]

5

Otro importante paralelo judío (en verdad, no solamente judío), es evocado por el propio Scholem cuando menciona la "tradicional imagen judía del ángel personal de todo ser humano, que representa su yo secreto y cuyo nombre le permanece oculto" (*S*, 33) y, más abajo, cuando escribe

6 Desde esta perspectiva, la circunstancia, emergida con la publicación del libro de WERNER FULD, *Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen*, München-Wien, Hanser, 1979, según el cual Benjamin tuvo realmente un "nombre secreto" –Benedix Schönflies– podría adquirir su pleno significado. Las dos partes del nombre secreto corresponderían puntualmente a las dos caras y a los dos nombres de la *Shekinah*-ángel salvador. No sé si ha sido notado que el nombre Schönflies (que era el apellido de la madre) es evocado por Benjamin (como nombre de una de las Oceanine, Calliroe) en un paso del ensayo sobre las *Afinidades electivas*, a propósito de la belleza de Ottilie (cfr. *GS*, I, 183).
7 SCHOLEM, *Von der mystischen Gestalt*, p. 170.

que "en la alucinación, la imagen del Angelus Novus deviene para Benjamin la imagen del propio ángel en cuanto realidad oculta de sí mismo" (*S*, 55). La última parte del estudio de Scholem conecta la figura del ángel en *Agesilaus Santander* con el ángel de la historia en la novena tesis sobre el concepto de historia. "Aquí –escribe Scholem– el ángel personal de Benjamin, que está entre el pasado y el futuro y lo induce a volver 'allí de donde ha venido', en una nueva interpretación del cuadro de Klee ha devenido el ángel de la historia" (*S*, 59). Sin embargo, la misma luz melancólica que el desciframiento satánico del nombre del ángel echaba sobre el *Agesilaus Santander* ahora cae sobre el ángel de la historia de las tesis. Según Scholem, éste "es, pues, en el fondo una figura melancólica que naufraga en la inmanencia de la historia [...] Es discutible si aquí se debe hablar, como yo tiendo a creer, de una visión melancólica, incluso desesperada de la historia..." (*S*, 62-63). Benjamin habría, así, "subdividido la función del Mesías, cristalizada por la visión histórica judía, en la del ángel que tiene que fracasar en su tarea y en la del Mesías que puede realizarla" (*S*, 63).

Esta interpretación contrasta de la manera más neta con la afirmación, contenida en el mismo texto benjaminiano, que vincula en cambio la figura del ángel precisamente con la idea de felicidad. "El ángel –leemos en el pasaje que ya hemos citado– quiere la felicidad: el contraste en que la ebriedad de la única vez, de lo nuevo, de lo todavía no vivido está unido a la beatitud del todavía una vez más, de la recuperación, de lo vivido". Además, si el ángel benjaminiano es "una figura melancólica, que naufraga en la inmanencia

de la historia", ¿por qué se dice de él, en el *Agesilaus Santander*, que sobre la vía del retorno él "conduce consigo un nuevo ser humano"? Aún más decisivo es el hecho de que la interpretación de Scholem se encuentra en contraste con otro texto de Benjamin, que es particularmente importante para el problema que aquí nos interesa. Se trata de aquel "Fragmento teológico-político", que Scholem hace remontar a 1920-1921, pero que según Adorno correspondería más bien atribuir a los últimos años de la vida de Benjamin. En este texto, el orden mesiánico es, sí, distinto del orden de la felicidad, pero es a este último, y no al mesiánico, que le es confiada la función de idea rectora del orden histórico-profano. Precisamente porque el Mesías cumple todo acontecer histórico, dice Benjamin, nada histórico puede pretender referirse a lo mesiánico, porque el reino de Dios no es meta, sino término. De aquí el rechazo a darle cualquier sentido político a la teocracia; pero de aquí también la afirmación de que el orden profano tiene que estar fundado en la idea de felicidad (por esto, escribe Benjamin, la relación de este orden con el orden mesiánico es uno de los problemas teóricos esenciales de la filosofía de la historia). El orden histórico-profano de la felicidad no se opone, en efecto, de ninguna manera al orden mesiánico, sino que más bien hace posible su advenimiento.

> Dado que en la felicidad toda cosa terrestre aspira a su ocaso, pero sólo en la felicidad le está destinado encontrarlo [...] A la *restitutio in integrum* [restitución integral] espiritual, que conduce a la inmortalidad, le corresponde una restitución

> mundana, que conduce a la eternidad de un ocaso, y el ritmo de esa mundanidad que es eternamente fugaz, que es fugaz en su totalidad, que lo es en su totalidad tanto espacial como temporal, el ritmo de la naturaleza mesiánica, es la felicidad. Porque la naturaleza es mesiánica en virtud de su eterna y total fugacidad. Tender a ella, incluso para esos grados del hombre que son naturaleza, es la tarea de la política mundial, cuyo método debe llamarse nihilismo (*GS*, II, 1, 204).

Si la identificación del ángel de *Agesilaus Santander*, que quiere la felicidad, con el ángel de la historia de la novena tesis es correcta, él no puede, entonces, ser la figura melancólico-luciferina de un naufragio sino aquella, más luminosa, en la cual, en la estrecha solidaridad de felicidad y redención histórica, se cumple aquella relación del orden profano con el mesiánico en la que Benjamin veía uno de los problemas esenciales de la filosofía de la historia.

6

Debemos entonces volver a interrogar con mayor atención la imagen del ángel personal, que Scholem sólo evoca fugazmente, para buscar los elementos de un posible esclarecimiento. Nos encontramos aquí frente a una tradición extremadamente rica pero singularmente coherente, que no se limita al ámbito judío, sino que tiene fuerte presencia (como *ídios daímon*) tanto en la mística neoplatónica y en el hermetismo tardo-antiguo como en la gnosis y en el cristianismo

primitivo, y que tiene además ascendencias y correspondencias puntuales con la angelología iraní y con la musulmana. A esta tradición Scholem le ha dedicado un estudio ejemplar, que lleva el título *Zelem; die Vorstellung vom Astralleib* [*La representación del cuerpo astral*]. Pero son también decisivas las contribuciones que, en numerosos escritos, ha dedicado a la reconstrucción de esta tradición el gran estudioso de la mística árabe e iraní Henry Corbin, quien además ha sido el primer traductor al francés de los escritos de Heidegger. Trataremos aquí de delinear, con la necesaria brevedad, los rasgos fisonómicos esenciales de esta doctrina.

En primer lugar, encontramos aquí una fusión del antiguo motivo pagano y neoplatónico del *ídios daímon* de todo hombre con el motivo judío de la imagen celeste, *demut* o *tzelem*, a semejanza del cual es creado todo hombre. El pasaje de *Gn*, I, 27, según el cual "Dios creó al hombre en su *tzelem*, en el *tzelem* de Dios él lo creó" (que la Vulgata traduce: *creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit ilium*) es interpretado por los cabalistas como si el segundo *tzelem* designara la originaria forma angélica (y, más tarde, el cuerpo astral) a imagen del cual todo hombre es creado. Así leemos en el *Zohar*:

> En la hora en la que el hombre viene a unirse con su esposa en santa intención, se suscita sobre él un espíritu santo, que es a la vez masculino y femenino, y Dios llama a un ángel, que es propuesto para la concepción de los hijos de los hombres, y le encomienda este espíritu y le anuncia a qué lugar debe conducirlo. Por esto se dice en *Job*, 3, 3:

> “Él dijo a la Noche: un hombre ha sido concebido”, es decir que él dijo al ángel que se llama Noche: de N. N. ha sido concebido un varón. Y Dios instruye a este espíritu respecto de todo lo que quiere enseñarle. Entonces ese espíritu desciende y, con él, una imagen (*tzalma'*, forma aramea por *tzelem*), es decir aquella imagen en cuya figura [*deyoqn*]) él existía en lo alto (en el paraíso celeste). En este *tzelem* es creado, en este *tzelem* él camina en este mundo, y por lo tanto se dice (*Sal*, 39, 7) “Sí, en el *tzelem* el hombre camina”. Hasta que este *tzelem* se encuentra cerca de él, el hombre existe en este mundo [...] Y en este *tzelem* son prefigurados los días del hombre y de él dependen.[8]

El ángel-*tzelem* constituye por lo tanto una suerte de *alter ego* o de doble celeste, la imagen originaria en la que cada hombre existía en el cielo y que asimismo lo acompaña sobre la tierra (así sucede también en la doctrina neoplatónica del *ídios daímon* que, en palabras de Jámblico, “existe como paradigma antes de que el alma descienda en la generación” (*Myst*., 9, 6, 8-10). Es importante, desde nuestro punto de vista, cómo se vincula este tema –que concierne, por así decir, a la prehistoria y a la preexistencia del hombre– con los motivos profetológicos y sofiológicos –que se relacionan con la teoría del conocimiento místico– y con los motivos soteriológicos y escatológicos –que tienen que ver con el destino y la salvación del hombre–; por así decir, su historia y su post-historia. Según una doctrina que se encuentra tanto

8 *Ibid*., pp. 261-262.

en textos cabalísticos como en escritos herméticos, la visión del propio ángel coincide, en efecto, con el éxtasis profético y con el conocimiento supremo. En una compilación cabalística que se remonta a fines del siglo trece (*Shushan sodot*), la profecía se presenta como una visión repentina del propio doble: “El secreto cumplido por la profecía consiste para el profeta en esto: que de pronto él ve delante de sí a la figura de sí mismo y se olvida de sí y éste le es secuestrado y él ve su figura delante de sí, ve cómo le habla y le anuncia el futuro”.[9] En otro texto cabalístico (Isacco Cohen, *circa* 1270), la experiencia profética es descrita como una metamorfosis del hombre en el propio ángel: “Cerca del profeta y adivino, todas sus fuerzas se debilitan y se transmutan de forma en forma, hasta que él reviste la fuerza de la forma que se le aparece, y su fuerza se transmuta entonces en la forma de un ángel y esta forma, que es reemplazada en él, le da la capacidad de recibir la fuerza profética”.[10]

Esta visión del sí mismo angélico no concierne sólo al conocimiento profético, sino que constituye además, según una tradición que se encuentra en textos gnósticos, maniqueos, judíos e iraníes, la suprema experiencia soteriológica y mesiánica. En el tratado árabe conocido como *Picatrix*, que ejerció considerable influencia sobre el hermetismo renacentista, el ángel aparece como una forma de maravillosa belleza que, interrogada por el filósofo sobre su identidad, responde: “Yo soy tu naturaleza perfecta”. Asimismo, un texto mandeo

9 *Ibid*., pp. 250-251.
10 *Ibid*, p. 258.

describe en estos términos el encuentro salvífico con el ángel: “Yo voy al encuentro de mi imagen, y mi imagen me viene al encuentro; me abraza y me estrecha contra sí cuando he salido de la prisión”. Y en el “Canto de la perla” de los *Actos de Tomás*, el príncipe que al final regresa a su patria oriental encuentra su imagen como un vestido luminoso: “El vestido apareció de pronto ante mí como un espejo de mí mismo. Lo vi todo entero en mí y yo estaba todo entero en él, ya que habíamos sido dos, separados el uno del otro, y sin embargo éramos uno solo de una forma semejante”.[11]

En el tema iraní del ángel Daênâ, que cada hombre encuentra después de la muerte en forma de una jovencita, que es su imagen arquetípica y, al mismo tiempo, el resultado de las acciones que él ha cometido sobre la tierra, origen y redención, doctrina de la creación y soteriología se conjugan en la idea de un nuevo nacimiento en el último día, en el cual generador y generado se identifican y se producen recíprocamente:

> La generación de Daênâ a través y en el alma humana como acción de ésta es, al mismo tiempo, generación de esta alma en y a través del ángel Daênâ [...]. Permanece la idea de una hierogamia escatológica que se cumple *in novissimo die* [en el último día], el misterio de un nuevo nacimiento en el cual un ser se genera a imagen del doble celeste [...]. Estos temas se encuentran cada vez que la escisión de una pareja primordial celeste-terrena enuncia el misterio del origen; la restauración de su bi-unidad, de su *dualedad*,[12] se propone entonces como norma de una ética interior cuya sanción será precisamente el encuentro y el reconocimiento escatológico del hombre y su ángel.[13]

11 Cfr. HENRY CORBIN, *En Islam iranien*, Paris, Gallimard, 1971, vol. II, pp. 294-322.

En este horizonte se comprende de qué modo, también en la mística judía, el *tzelem*-ángel se carga de un significado mesiánico y se presenta como el cuerpo astral que el alma reviste en el momento de la muerte para regresar al paraíso. Aquí, en la figura del ángel, en la cual el origen aparece realmente construido por su historia, experiencia profética y experiencia mesiánica se identifican en una perspectiva que puede haber ejercido una fuerte sugestión sobre un pensador como Benjamin, quien había hecho propio el lema de Kraus: “El origen es la meta”.

Es sobre este complejo trasfondo que debemos situar tanto la epifanía del ángel descrita en *Agesilaus Santander* como la figura angélica de la novena tesis. Restituido a este contexto, el encuentro con el ángel ya no podrá aparecer como una ilusión satánica ni como la melancólica alegoría de un naufragio sino, por el contrario, como la cifra a la cual Benjamin le confía la tarea histórica más ardua y la más acabada experiencia de felicidad con que un hombre pueda medirse. Y llegados a este punto podemos abandonar la figura del ángel, para dirigirnos a aquella exposición de los concep-

12 En el original italiano, al autor dice *dualitudine*, donde se combinan dualidad [*dualità*] y soledad [*solitudine*] [N. de T.].
13 *Ibid*, p. 322.

tos benjaminianos sobre la felicidad y sobre la filosofía de la historia que nos habíamos propuesto como objetivo. Dado que, según una intención que caracteriza profundamente el pensamiento de Benjamin, sólo donde lo esotérico y lo cotidiano, lo místico y lo profano, las categorías teológicas y las categorías materialistas se identifican sin residuos, el conocimiento está verdaderamente a la altura de sus tareas.

7

Antes de pasar a esta exposición, debemos sin embargo todavía detenernos en forma breve en un texto para el cual en verdad se diría que Benjamin recurrió, no tanto al patrimonio de la angelología, sino más bien al específicamente demonológico. Me refiero al ensayo sobre Karl Kraus, un capítulo que precisamente lleva por título: "Demonio". En la figura demoníaca que aquí está en cuestión convergen sin duda motivos que ya habían aflorado otras veces en la obra de Benjamin: desde el *daimónion* socrático hasta su resurrección goethiana y a la idea de Bachofen de un primitivo estadio pre-ético de la humanidad.

En un texto juvenil de 1916, la luz demoníaca que en el ensayo de 1931 se echará sobre Karl Kraus ilumina en cambio la frente de Sócrates. Benjamin habla de "indistinción demoníaca" a propósito de la mezcla de conceptos sexuales y conceptos espirituales que caracteriza el discurso socrático. En el ensayo de 1919 sobre *Destino y carácter*, Benjamin habla del "estadio demoníaco de existencia de

los hombres, en el cual los estatutos jurídicos no regulaban sólo sus relaciones, sino también su relación con los dioses", y de un "destino demoníaco", que conoce su superación en la tragedia, donde "la cabeza del genio se ha elevado por primera vez por encima de la niebla de la culpa" (*GS* II, 1, 174). Todavía en el ensayo de 1921 sobre la *Crítica de la violencia*, la ambigüedad es el carácter dominante de la esfera demoníaca, y ella, de igual modo, es la marca del derecho. En el gran estudio de 1921-1922 sobre las *Afinidades electivas*, el peculiar concepto goethiano de "demoníaco", es decir, de una "realidad inconcebible" y "temible", que no es ni divina, ni humana, ni diabólica, ni angélica, aparece como la contraseña de la humanidad mítica y de su angustia frente a la muerte, y es sometido a una crítica que reconoce en él la cifra de una insuficiencia ética de Goethe.

En todos estos textos, el concepto de demoníaco se refiere a un estadio prehistórico de la comunidad humana, dominado por el derecho y por la culpa, al mismo tiempo prerreligioso y preético, para el cual Benjamin probablemente había extraído apuntes y sugerencias de las teorías de Preuss sobre el pre-animismo como fase prerreligiosa de la humanidad y de las tesis de Bachofen sobre el momento ctónico-neptúnico y sobre aquella promiscuidad etérica cuyo símbolo fue, para el estudioso de Basilea, el pantano (símbolo que vuelve varias veces en la obra de Benjamin, marcadamente en el ensayo sobre Kafka).

Diez años después, en el escrito sobre Kraus, todos estos motivos están claramente presentes. El oscuro fondo del que emerge la imagen de Kraus –leemos aquí– no es ni el

mundo contemporáneo ni el mundo ético, sino "el mundo prehistórico o el mundo del demonio". Del mismo modo, "no se comprende nada de este hombre si no se reconoce que todo [...] para él tiene lugar en la esfera del derecho" (*GS*, II, 1, 349). Además, como ya aparece en el escrito juvenil sobre Sócrates, en la esfera demoníaca "espíritu y sexo se mueven con una solidaridad cuya ley es la ambigüedad" (*GS*, II, 1, 350). Pero justo al llegar a este punto, Benjamin introduce un rasgo peculiar que –si bien no ha sido catalogado por Scholem entre los elementos judíos en el pensamiento de su amigo–, no puede provenir de otro lugar sino de la demonología judía. La solidaridad de espíritu y sexo es, en efecto, definida por una parte como chiste y, por otra como onanismo: "En el chiste, el placer y en el onanismo, la ingeniosidad obtienen justicia" (*GS*, II, 1, 350). Más abajo, del demonio se dice que viene al mundo "como un híbrido de espíritu y sexo". En las notas preparatorias y en las variantes, este rasgo del onanismo es remarcado explícitamente, y un esquema lo contrapone al amor platónico como identidad de cuerpo y lenguaje, placer y broma (*GS*, II, 3, 1100).

¿De dónde le viene al demonio este atributo del onanismo, y en qué sentido Benjamin puede decir que él viene al mundo como un híbrido de espíritu y sexo? Estos interrogantes encuentran una respuesta clarificadora en la demonología judía. Según la tradición talmúdica, de hecho, los demonios son puros espíritus que, habiendo sido creado por Dios el viernes por la tarde a la hora del crepúsculo, ya no pudieron recibir un cuerpo, porque en el entretiempo ya había comenzado el sábado. Desde entonces, los demonios tratan insistentemente

de procurarse un cuerpo y, con este objetivo, se acercan a los hombres tratando de inducirlos a prácticas sexuales en las que falta la pareja femenina, para poder construirse así un cuerpo con el semen que cae en el vacío.

Aquí el demonio es realmente un híbrido de puro espíritu y puro sexo, y se explica perfectamente porqué se lo suele remitir al onanismo. Estas ideas fueron desarrolladas con el tiempo en el sentido de que a la muerte de todo hombre, todos los hijos que de este modo ha engendrado ilegítimamente con los demonios en el transcurso de su vida comparecen después de su muerte para participar en el lamento fúnebre. "De hecho –se lee en un texto cabalístico del siglo XVIII– todos aquellos espíritus que han construido su cuerpo con su semen lo consideran su padre. Así debe expiar sobre todo esta culpa en el día de la inhumación; cuando es llevado a la tumba ellos se arremolinan a su alrededor como abejas y gritan: '¡Tú eres nuestro padre!'" y gimen y se lamentan porque pierden el cuerpo del que han nacido, y están atormentados junto a los otros demonios que están en el aire".[14]

Es, pues, también de esta oscura fantasmagoría demoníaca, además que del mundo de la humanidad prehistórica, que surge la figura del demonio en el ensayo sobre Kraus. Sin embargo aquí, con una valiente polarización, estos rasgos espectrales se convierten en positivos. El enjambre larval de los no-nacidos que, según la demonología judía, elevan su lamento y sus acusaciones frente al ataúd del muerto, se trans-

14 GERSHOM SCHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich, Rhein-Verlag, 1960; trad. it.: *Il Kabbala e il suo simbolismo*, Torino, Einaudi, 1980, p. 197; trad. cast.: *La Cábala y su simbolismo*, México, Siglo XXI, 2001.

forma aquí en la implacable figura "demoníaca" de Kraus, que grita a la humanidad "la noticia eternamente nueva que debe ser anunciada acerca de la historia de la creación: lo eternamente nuevo, incesante lamento" (*GS*, II, 1, 345).

De hecho, frente a las mentiras del falso humanismo dominante, el demonio es la cifra de la humanidad culpable que denuncia su propia culpa hasta poner en estado de acusación al mismo orden jurídico del que forma parte, no en nombre de una humanidad redimida y de una naturaleza liberada, sino "de una naturaleza arcaica y ahistórica en su intacta originariedad". "Su idea de libertad –escribe Benjamin acerca de Kraus– no ha abandonado este reino de la culpa que él ha recorrido de un polo al otro: del espíritu al sexo" (*GS*, II, 1, 354).

Por esto –y sólo por esto– también el demonio tiene que ser, al final, superado. El que lo conducirá a la tumba no será un hombre nuevo, sino un ser inhumano: un nuevo ángel. "Ni la pureza ni el sacrificio –escribe Benjamin– han sometido al demonio, sino allí donde el origen y la destrucción se encuentran, allá está el fin de su dominio" (*GS*, II, 1, 367). En los apuntes preparatorios, este concepto se aclara del siguiente modo: "Transfiguración como estado de la criatura en el origen; destrucción como potencia de la justicia, han sujetado al demonio" (*GS*, II, 3, 1107). El ángel nuevo, que hace su aparición en el punto en el cual el origen y la destrucción se encuentran, es, pues, una figura destructora, lo cual tiene que ver con las garras que lleva en el *Agesilaus Santander*; y sin embargo, no es una figura demoníaca sino "el mensajero de un humanismo más real" (*GS*, II, 1, 366).

Con esto hemos llegado al umbral de aquellas categorías de la filosofía de la historia que queríamos indagar.

8

El nexo entre felicidad y redención es enunciado por Benjamin en la segunda tesis sobre el concepto de Historia:

> La idea de felicidad que albergamos está enteramente teñida por el tiempo en el cual se nos ha asignado, de una vez por todas, el curso de nuestra vida. Una alegría que podría suscitar nuestra envidia sólo está en el aire que hemos respirado, con hombres a los que hubiésemos podido hablar, con mujeres que hubieran podido habérsenos donado. En otras palabras, en la idea de felicidad vibra indisolublemente la idea de redención. Lo mismo ocurre con la representación del pasado, que es la tarea de la historia. El pasado lleva consigo un índice secreto que lo remite a la redención. ¿No nos roza acaso precisamente un soplo de aire, que ha exhalado alrededor de los que nos han precedido? ¿No hay en las voces a las que prestamos oídos un eco de aquéllas que ya están apagadas? ¿No tienen las mujeres que cortejamos hermanas que ellas no han conocido? Si es así, hay entonces una cita secreta entre las generaciones que han sido y la nuestra. Nosotros hemos sido esperados sobre la tierra. Porque a nosotros, como a toda generación que nos ha precedido, nos ha sido concedida una *débil* fuerza mesiánica, sobre la cual el pasado tiene un derecho (*GS*, I, 2, 693-694).

En este pasaje, el concepto de felicidad está atado indisolublemente al de redención. Esta redención tiene por objeto el pasado. No hay felicidad posible que no haya hecho las cuentas con esta tarea, que la tesis configura como una "cita secreta" entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hay una intuición profunda en estas afirmaciones que sitúan el problema central de la felicidad en una relación con el pasado, y para Benjamin es una intuición decisiva, que reencontramos tanto en la mirada del ángel vuelto al pasado, como en el complejo de sus reflexiones sobre el conocimiento histórico. ¿Pero qué significa aquí redención, *Erlösung*? ¿Qué significa redimir el pasado?

Una respuesta está contenida en la tesis siguiente, en la cual leemos que "sólo a la humanidad redimida le corresponde enteramente su pasado. Lo cual quiere decir que sólo para la humanidad redimida el pasado se ha vuelto citable en cada uno de sus momentos. Cada uno de sus instantes vividos se convierte en *une citation à l'ordre du tour* [una cita a la orden del día]; y este día es el último día" (*GS*, I, 2, 694).

Realmente redimida, realmente salva es, pues, la humanidad que tiene plena posesión de su pasado. Pero tener plena posesión de él significa, dice Benjamin, poderlo citar. ¿Cómo debemos entender esta "cita"?

Los elementos para una respuesta se encuentran en la breve teoría de la cita que Benjamin expone en la última parte del ensayo sobre Kraus. Aquí la cita aparece como un procedimiento eminentemente destructivo, al cual le compete la fuerza "no de custodiar, sino de purificar, de arrancar del

contexto, de destruir". Su fuerza destructora es, no obstante, la de la justicia: en la misma medida en que la cita arranca la palabra de su contexto, destruyéndolo, ella también la vuelve a llamar a su origen. Por eso Benjamin escribe que en la cita, origen y destrucción se compenetran y (en el pasaje que hemos citado más arriba), que los que sujetan al demonio son la "transfiguración como estado de la criatura en el origen" y la "destrucción como potencia de la justicia".

Si aplicamos esta teoría de la cita a aquella posibilidad de citar el pasado en cada uno de sus momentos que constituye el momento propio de la humanidad redimida, entonces la redención histórica aparecerá como inseparable de la capacidad de arrancar a la fuerza el pasado de su contexto, destruyéndolo, para restituirlo, transfigurado, al origen. Tenemos aquí una imagen de la redención que no es por cierto consolatoria y a propósito de la cual se comprende que Benjamin haya podido, en una variante de las tesis, hablar de "liberar las fuerzas destructivas que están contenidas en el pensamiento de la redención" (*GS*, I, 3, 1246).

El reconducir al origen que está en cuestión aquí no significa en modo alguno reintegrar algo allí donde alguna vez estuvo verdaderamente; devolverlo a un origen entendido como figura real y eterna de su verdad. Ésta es precisamente la tarea del conocimiento histórico según aquel historicismo que, en las tesis, es el blanco principal de las críticas de Benjamin. "El historicismo –escribe– postula una imagen eterna del pasado, el materialismo histórico postula una experiencia única con él" (*GS*, I, 2, 702). La crítica de Benjamin al historicismo y a su representación de

un tiempo continuo y homogéneo (al cual Benjamin opone una detención mesiánica del devenir), ya ha sido analizada y repetida innumerables veces hasta convertirse en un lugar común, sin que no obstante los intérpretes hayan osado extraer las extremas consecuencias de esa experiencia única con el pasado que estaba allí en cuestión. Raramente se ha formulado la simple pregunta: ¿qué ocurre con el pasado redimido? Fue demasiado fuerte, de hecho, la tentación de plegar las categorías benjaminianas en el horizonte de una práctica historiográfica, ya desde hace tiempo dominante, que concibe su propia tarea como la recuperación de herencias alternativas para entregarlas simplemente a la tradición cultural. La idea que subyace a esta práctica es que la tradición de las clases oprimidas es en todo análoga, tanto en sus objetivos como en sus estructuras, a la tradición de la clase dominante (según algunos, ella sería incluso su heredera), pero que tuvo solamente contenidos diferentes.

Según Benjamin, en cambio –y aquí reside la radicalidad de su pensamiento–, redimir el pasado no significa reintegrarlo en su verdadera dignidad para transmitirlo de nuevo como herencia a las generaciones futuras. Él se ha expresado en contra de esta idea con una claridad que no deja lugar a dudas:

> Igualmente fuerte que el impulso destructivo es, en la auténtica escritura histórica, el impulso de la salvación. ¿Pero con respecto a qué algo del pasado puede ser salvado? No tanto con respecto al descrédito o al desprecio en el cual se lo tiene, sino sobre todo con respecto a un

> determinado modo de su tradición. El modo en el cual se lo estima como “herencia” es más funesto que su eventual desaparición (*GS*, I, 3, 1242).

Sobre todo se trata, para Benjamin, de interrumpir la tradición, de llevar a cabo el pasado en el sentido literal de la palabra, es decir de llevarlo de una vez por todas a su fin. Como para el hombre individual, también para la humanidad redimir el pasado significa poder hacer que finalice, echar sobre él la mirada que lo cumple. En un apunte para el ensayo sobre Kafka sobre el cual es preciso reflexionar cuidadosamente, se lee: “La redención no es una recompensa por la existencia, sino su única vía de escape” (*GS*, II, 3, 1230). En el ensayo sobre Fuchs encontramos estas líneas: “[La historia de la cultura] aumenta el peso de los tesoros que carga sobre los hombros la humanidad. Pero no da a esta última las fuerzas para sacudírselos de encima y por ende llevarlos en las manos” (*GS*, II, 2, 478).

Benjamin tiene, pues, en la mira una relación con el pasado que sea, al mismo tiempo, un sacudírselo de encima y un tomarlo con las manos, lo cual equivale a configurar de modo por lo menos insólito el problema de la tradición. La tradición no está aquí llamada a perpetuar y a repetir el pasado, sino a conducirlo a su ocaso, en una perspectiva en la cual el pasado y el presente, la cosa a transmitir y el acto de la transmisión, lo que es único y lo que es repetible, se identifican integralmente. A propósito de Kafka, en una carta a Scholem, Benjamin formula este problema en los términos paradójicos de una “enfermedad de la tradición”

(*B*, 2, 763), en la cual se renuncia a la verdad a transmitir, con tal de no renunciar a su transmisibilidad. Las dos categorías judías de *halakah* (que designa la Ley en sí, la verdad separada de todo aspecto narrativo) y de *aggadah* (es decir, la verdad en su transmisibilidad), son puestas a jugar la una contra la otra para llegar a una recíproca abolición (en la carta citada, Benjamin dice de las historias kafkianas que ellas no se extienden sencillamente a los pies de la doctrina, como el *aggadah* ante la presencia del *halakah*, sino que "una vez acurrucada, la da de improviso un zarpazo"). Y al final del ensayo sobre Kafka, expresa esta particular relación con el pasado y la idea de cultura que resulta en la figura de los "escolares que se han quedado sin escritura": el caballo Bucéfalo, que ha sobrevivido a su mítico caballero, y Sancho Panza que ha logrado alejar de sí a su caballero Don Quijote y lo mandó a andar delante de sí. "Hombre o caballo –concluye Benjamin– no es ya una cosa tan importante, con tal de haberse sacado el peso de encima" (*GS*, II, 2, 438).

Es probable, por lo tanto, que quienes ven en el ángel de la historia de la novena tesis una figura melancólica –a cuyos ojos toda la cadena de los acontecimientos históricos se presenta como una única catástrofe–, se estremecerían de horror si pudieran ser testigos de lo que ocurriría si el ángel, cuyas alas se han enredado en la tempestad del progreso, pudiera detenerse para cumplir su obra. La intención de Benjamin no es, aquí, muy diferente de la que Marx expresaba en una frase que tiene que haber ejercido sobre él una profunda influencia. En la introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, a propósito del hecho de que, en el curso

de la historia, todo acontecimiento tiende a representarse en forma de comedia, Marx se preguntaba: "¿Por qué la historia tiene este curso?" "Para que la humanidad –dice su respuesta– pueda separarse serenamente de su pasado".

En esta perspectiva, la teoría benjaminiana de la felicidad muestra, una vez más, su coherencia con su filosofía de la historia. En el "Fragmento teológico-político", en efecto, la idea de felicidad se presenta precisamente como aquello que permite que el orden histórico llegue a su propio ocaso. La *restitutio in integrum* mundana, que es la redención específicamente histórica y que se asigna como tarea a la política mundial, "conduce a la eternidad de una decadencia, y el ritmo de esa mundaneidad que es eternamente fugaz, que es fugaz en su totalidad, que lo es en su totalidad tanto espacial como temporal, es la felicidad".

9

Si estas consideraciones no dejan dudas en cuanto a la radicalidad y a las fuerzas destructivas que están implícitas en el concepto benjaminiano de redención, eso no significa, sin embargo, que nos encontramos aquí delante de una pura y simple liquidación del pasado (aquí, más bien, las dos metáforas de origen económico muestran su diferencia, donde redención es un pago que empareja y salda, mientras que liquidación es transformación en valores líquidos).

Frente al conocimiento histórico que entiende toda obra humana (así como todo pasado) como un origen destinado

a un infinito proceso de transmisión que deja sin embargo subsistir su unidad intangible y mítica, se presenta hoy, como su imagen especular invertida, una actitud irresponsable que liquida y aplasta la unicidad del origen multiplicando simplemente el intercambio de las copias y los simulacros. Estas dos actitudes, aparentemente opuestas, son en realidad solamente las dos caras de una tradición cultural en la cual la cosa a transmitir y la transmisión están tan irreparablemente escindidas que dicha tradición sólo puede repetir al infinito el origen o volverlo vano en sus simulacros, pero no puede nunca llevarla a cabo y volverse su dueña. Tanto el elemento de la unicidad como el de la reproducibilidad están, en efecto, igualmente contenidos en la idea de origen y, en tanto uno de ellos permanezca de pie, toda intención que se oriente a la superación del otro recae hechizada más acá de su propio objetivo.

En la idea del eterno retorno en Blanqui y en Nietzsche, Benjamin ve precisamente (quizás en forma injusta) la cifra de esta "imagen embrujada de la historia" (*GS*, I, 3, 1153), en la cual la humanidad intenta mantener juntos "los dos principios antinómicos de la felicidad: es decir, el principio de la eternidad y el del todavía una vez más" (*GS*, I, 2, 682-683), con lo que sólo logra infligirse, dice Benjamin, *die Strafe des Nachsitzens*, es decir el castigo que se les asigna a los escolares y que consiste en copiar innumerables veces el mismo texto. Es justo, de todos modos, hacer notar que Benjamin también advierte la carga revolucionaria implícita en la imagen del eterno retorno, en la medida en que él exaspera la repetición mítica, hasta volverla vana: "El pensamiento del eterno retorno –escribe– despedaza el anillo del eterno retorno en el momento mismo en que lo confirma" (*GS*, I, 3, 1152). "Él representa una subordinación incondicionada, pero al mismo tiempo el más terrible acto de acusación contra una sociedad que lanza al cielo como su proyección esta imagen del cosmos" (*B*, 2, 742).

Llegados a este punto, la interpretación de la dialéctica de lo único y lo repetible, a la cual Benjamin confía su filosofía de la historia y su ética, tiene que necesariamente medirse con las categorías de origen, de idea y de fenómeno que él desarrolla en la "Premisa gnoseológica" al libro sobre el origen del *Trauerspiel*, y la redención del pasado tiene que confrontarse con la platónica salvación de los fenómenos que está en cuestión en aquel texto. Cuanto más se analiza el pensamiento de Benjamin, tanto más éste aparece –en contra de una impresión muy difundida– animado por una intención rigurosamente sistemática (así como él mismo decía de otro filósofo tradicionalmente juzgado fragmentario, Friedrich Schlegel).

Aquí Benjamin concibe el origen no como una categoría lógica, sino como una categoría histórica:

> El origen [*Ursprung*], aun siendo una categoría plenamente histórica, no tiene sin embargo nada en común con la proveniencia [*Entstehung*]. Cuando se habla de origen no se entiende un devenir de lo que ha surgido, sino más bien un emergente del devenir y de la fugacidad. El origen está en el flujo del devenir como un remolino y arrastra dentro de su propio ritmo el material de la proveniencia. En la

desnuda y patente conjunción de lo facticio, lo originario no se da a conocer nunca y únicamente revela su ritmo a una doble visión. Él quiere ser conocido, por una parte, como restauración, como restablecimiento, y por la otra, precisamente por esto, como un Incompleto y un No-concluido. En cada fenómeno de origen se determina la figura, en la que siempre de nuevo una idea se confronta con el mundo histórico, hasta que él yace completado en la totalidad de su historia. Por lo tanto el origen no emerge de la esfera de los hechos, sino que se refiere a su prehistoria y su posthistoria. Las líneas directrices de la consideración filosófica son indicadas en la dialéctica que está ínsita en el origen. Mostradas a partir de ella, en toda realidad esencial la unicidad y la repetición se condicionan recíprocamente. La categoría del origen no es, por tanto, como cree Cohen, una categoría puramente lógica sino histórica (*GS*, I, 1, 226).

Intentemos detenernos en la idea de origen que Benjamin expone en este pasaje, más cercana al *Urphänomenon* [fenómeno originario] goethiano que a la idea de origen a la que estamos acostumbrados. Ella no se deja aprehender de modo alguno sobre el plano de los hechos como un determinado acontecimiento comprobable, sin, por esto, presentarse como un arquetipo mítico; más bien ella actúa –dice Benjamin– como un remolino en el flujo del devenir, que se manifiesta sólo a través de una doble instancia de restauración y de incompletud. En el origen, en otras palabras, mora una dialéctica que muestra todo "fenómeno de origen"

como un recíproco condicionarse de *Einmaligkeit*, de *unavecidad*, querríamos traducir (como Bobi Bazlen creó una vez el neologismo *primeravecidad* para traducir *Erstmaligkeit*), y de repetición. Lo que está en juego en todo fenómeno de origen –escribe Benjamin– es, en efecto, la "figura en la que una idea se confronta [*auseinandersetz*, se dispone en forma recíproca] con el mundo histórico, hasta que éste yace completado en la totalidad de su historia". Aquí la teoría del origen muestra su ligazón con la teoría de las ideas que se expuso en la "Premisa".

Es esencial para esta teoría la intención por la cual la exposición de las ideas y la salvación de los fenómenos van parejos y se compenetran en un único gesto. En este gesto tiene lugar una *Auseinandersetzung*, una reciprocidad de idea y de totalidad histórica de los fenómenos. El ser, que está en cuestión en la idea, escribe Benjamin, "no se sacia con el fenómeno, sino sólo con la consumación de su historia". En esta consumación, el fenómeno no permanece aquello que era (es decir, una singularidad), sino que "deviene lo que no era: totalidad". Hallamos aquí la compenetración de "transfiguración como forma de la criatura en el origen" y de "destrucción como potencia de la justicia", que localizamos ya como caracteres de la redención histórica. Salvar los fenómenos en la idea (exponer la idea en los fenómenos), significa mostrarlos en su consumación histórica, como totalidad acabada. Esta, en lo que se refiere a la obra de arte, es la tarea de la crítica. En el conocimiento histórico es tarea de la profecía. Por eso Benjamin escribe que "crítica y profecía deben ser las dos categorías que se encuentran en la salvación

del pasado" (*GS*, I, 3, 1245). Y como, en la obra de arte, la exposición de la idea que la salva coincide con su "mortificación", que le "apaga la multiplicidad", así en la redención del pasado, la transfiguración en el origen coincide con el poder de la justicia destructora, que consuma la totalidad histórica de los fenómenos.

10

Si ahora volvemos a la imagen del ángel, que fue donde comenzó nuestra investigación, podemos observar algunas analogías no casuales con las ideas de origen y redención que recién hemos delineado.

Así como el ángel, en efecto, es la imagen originaria a semejanza de la cual el hombre ha sido creado, y a la vez, la consumación de la totalidad histórica de su existencia tal como se cumple en el último día, de modo que, en su figura, el origen y el fin coinciden, así la reconducción al origen, que tiene lugar en la redención del pasado, es también su consumación. Que esta redención tenga lugar, como afirma Benjamin varias veces, en una "imagen dialéctica" no nos aleja de la esfera de la angelología, sino que más bien nos conduce a su centro. La imagen dialéctica es, en su esencia, "centelleante". Ella es "el recuerdo involuntario de la humanidad redimida" (*GS*, I, 3, 1233). "El pasado sólo puede ser fijado en la imagen que relampaguea, para luego desaparecer por siempre, en el instante de su cognoscibilidad", se lee en la quinta tesis (*GS*, I, 2, 695). Por eso la salvación que en

ella se cumple "sólo se deja alcanzar como perdiéndose en lo insalvable" (*GS*, I, 2, 682).

¿Significa esto que la redención fracasa en su objetivo y que, en verdad, nada en ella está salvado? No exactamente. Lo que es insalvable es lo que ha sido, el pasado como tal. Pero lo que es salvado es lo que no ha sido jamás, algo nuevo. Éste es el sentido de la "transfiguración" que tiene lugar en el origen. En la "Premisa gnoseológica" Benjamin lo afirma explícitamente: el fenómeno salvado en la idea "deviene lo que no era: totalidad". Y en un apunte que lleva por título "Das dialektische Bild" [La imagen dialéctica], el método del conocimiento histórico se enuncia en esta frase: "Leer lo que jamás ha sido escrito" (*GS*, I, 3, 1238). Así como, al final, el ángel que viene al encuentro del hombre no es la imagen originaria, sino aquella que nosotros mismos hemos plasmado con nuestras acciones, así, en la redención histórica, ocurre al final lo que no ha sido nunca. Esto es lo salvo.

Se comprende, ahora, por qué en *Agesilaus Santander* el ángel no tiene esperanza sino "en la vía del retorno": lo que él conduce consigo es, en efecto, "un hombre nuevo".

Este profundo significado angelológico de la imagen dialéctica es expresado por Benjamin en una pieza que lleva el título "Aus einer kleinen Rede über Proust, an meinem vierzigsten Geburtstag gehalten" [De un breve discurso sobre Proust, en ocasión de mis cuarenta años]. A propósito de la memoria involuntaria, escribe:

> No sólo sus imágenes vienen sin ser llamadas; en ellas se trata sobre todo de imágenes que no hemos visto nunca antes

que las recordáramos. Eso ocurre del modo más evidente en aquellas imágenes en las que, como en algunos sueños, nos vemos nosotros mismos. Estamos delante de nosotros mismos, tal como hemos sido alguna vez en alguna parte de un archipasado [*Urvergangenheit*], y sin embargo jamás ante nuestra propia mirada. Y son precisamente las imágenes más importantes –las que se desarrollaron en la cámara oscura del instante vivido– las que tenemos para ver. Se podría decir que, en nuestros instantes más profundos precisamente como en ciertos paquetes de cigarrillos– allí nos ha sido dada una pequeña imagen, una foto de nosotros mismos. Y aquella "vida entera" que se nos ha contado muchas veces que pasa ante los ojos de los moribundos o de quienes se encuentran en peligro de vida, está compuesta precisamente de estas pequeñas imágenes. Ellas presentan un rápido curso, como aquellos cuadernitos, precursores del cinematógrafo, en los que podíamos admirar de niños a un boxeador, a un nadador o a un jugador de tenis en toda su habilidad (*GS*, II, 3, 1064).

En la figura paradójica de esta memoria, que recuerda lo que nunca ha visto, se cumple la redención del pasado.

También para la felicidad existe una imagen parecida. Dado que también a la felicidad le es inherente una polaridad y una dialéctica. Ella puede asumir "la figura del himno o la de la elegía". En el primer caso, la cumbre de la beatitud es lo incumplido, lo no realizado, lo nuevo; en el segundo, la eterna repetición del origen. También esta dialéctica conoce, sin embargo, su cumplimiento en un nuevo nacimiento,

cuyo escorzo luminoso ha sido fijado por Benjamin en una prosa, compuesta probablemente en el mismo período en que escribió el "Agesilaus Santander" y que lleva por título "Después de la realización":

El origen de la gran obra a menudo ha sido pensado a partir de la imagen del nacimiento. Esta imagen es una imagen dialéctica; ella abraza el proceso por dos lados. El primero está relacionado con la concepción creadora y concierne en el genio al elemento femenino. Este elemento femenino se agota con el cumplimiento. Él da vida a la obra, luego decae. Lo que, en el maestro, muere con la creación acabada es esa parte de él en la cual la obra fue concebida. Pero este cumplimiento de la obra –y esto nos conduce al otro lado del proceso– no es nada muerto. Él no se puede alcanzar desde el exterior; limas y correcciones no pueden inducirlo. Se cumple dentro de la obra misma. Y también aquí se debe hablar de un nacimiento. La creación, en efecto, en su cumplimiento, pare de nuevo al creador. No según su elemento femenino, en el cual fue concebida, sino en su elemento masculino. Colmado de felicidad, él supera la naturaleza: ya que de esta existencia, que recibisteis una primera vez de la oscura profundidad del regazo materno, deberá ahora agradecer sólo un reino más luminoso. Su patria no está allí donde fue engendrado, sino que él viene al mundo donde está su patria. Él es el primogénito varón de la obra que alguna vez concibió (*GS*, IV, 1, 438).

En este punto, en el cual, así como el generador y el generado, así también la memoria y la esperanza, la elegía y el himno, la *unavecidad* y la repetición se intercambian las partes, llega a cumplimiento la felicidad. Nuevo ángel o nuevo hombre, adviene aquí aquel que nunca ha sido. Pero este *nunca sido* es la patria –histórica e integralmente actual– de la humanidad.

Kommerell, o del gesto

1

La crítica tiene tres niveles, ejemplificables –si se quiere– mediante tres esferas concéntricas: el nivel filológico-hermenéutico, el fisiognómico y el gestual. El primero desarrolla la interpretación de la obra, el segundo la sitúa (tanto en los órdenes históricos como en los naturales) según la ley de la semejanza, el tercero resuelve la intención de la obra en un gesto, o en una constelación de gestos. Se puede decir que todo crítico auténtico transcurre a través de estos tres ámbitos, deteniéndose, según su propia índole, más o menos en cada uno de ellos. La obra de Max Kommerell –por cierto el más grande crítico alemán del siglo XX después de Benjamin y quizá la última gran personalidad de la Alemania de entre guerras que todavía nos queda por descubrir– se inscribe casi integralmente en el tercer ámbito, dónde son más raros los talentos supremos (entre los críticos del siglo XX, además de Benjamin, solo Rivière, Fénéon y Contini se ubican allí a justo título).

¿Qué es, desde la perspectiva que nos interesa aquí, un gesto? Basta con recorrer el ensayo sobre Kleist *El poeta y lo*

indecible para medir la centralidad y la complejidad del tema del gesto en el pensamiento de Kommerell y la decisión con la que él reconduce en toda ocasión la intención última de la obra hacia esta esfera.

El gesto no es un elemento absolutamente no-lingüístico, sino algo que está, respecto del lenguaje, en la relación más íntima y, sobre todo, una fuerza operante en la lengua misma, más antigua y originaria que la expresión conceptual: gesto lingüístico [*Sprachgebärde*], define Kommerell a esa capa del lenguaje que no se agota en la comunicación y lo acoge, por así decir, en sus momentos solitarios.

> El sentido de estos gestos no se completa en la comunicación. El gesto, por más capaz que sea de acoger, no existe nunca únicamente por sí; es más, sólo en tanto que también existe por sí mismo, puede acoger al otro. Incluso un rostro que no tiene testigos tiene su mímica; y es problemático si los que dejan sobre su superficie una huella más profunda son los gestos con los que él se entiende con los otros o los que le son impuestos por la soledad o por el coloquio consigo mismo. A menudo un rostro parece contarnos la historia de sus momentos solitarios.[1]

En este sentido, Kommerell puede escribir que "la palabra es el gesto originario [*Urgebärde*], del que derivan todos los gestos singulares" y que el verso poético es, en esencia, gesto

[1] MAX KOMMERELL, *Gedanken über Gedichten*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1956[3], p. 36.

("El lenguaje es, al mismo tiempo, conceptual y mímico. El primer elemento domina en la prosa; el segundo, en el verso. La prosa es, ante todo, entenderse con respecto a un contenido; el verso es, además de esto y de modo más decidido, gesto expresivo").[2] Si esto es verdad, si la palabra es el gesto originario, entonces lo que está en cuestión en el gesto no es tanto un contenido prelingüístico cuanto, por así decir, la otra cara del lenguaje, el mutismo innato en el propio ser hablante del hombre, su morar, *sin palabras*, en la lengua. Y cuánto más tiene el hombre lenguaje, tanto más fuerte es en él el peso de lo indecible, hasta que en el poeta, que es, entre los hablantes, el que más palabras tiene, "el señalar y el hacer signos se agotan y nace algo corrosivo: la furia por la palabra".[3]

En el ensayo sobre Kleist, los tres grados de este ser, sin palabras, en el lenguaje, son el enigma [*Rätsel*], en el cual el hablante se vuelve incomprensible cuanto más busca expresarse en las palabras (como les ocurre a los personajes del drama kleistiano); el arcano [*Geheimnis*] que permanece no expresado en el enigma y que no es otra cosa que el ser mismo del hombre en cuanto vive en la verdad del lenguaje; el misterio [*Mysterium*], que es la puesta en escena pantomímica del arcano. Y finalmente, el poeta aparece como el que "se quedó sin palabras en el hablar y murió por la verdad del signo".[4]

[2] MAX KOMMERELL, *Dichterische Welterfahrungen*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1952, pp. 153 y 155.
[3] MAX KOMMERELL, *Jean-Paul*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1933, p. 42.
[4] MAX KOMMERELL, *Geist und Buchstabe der Dichtung*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1962[5], p. 317.

Precisamente por esto –es decir, en cuanto que no tiene específicamente nada para expresar y nada para decir, más allá de lo que está dicho en el lenguaje, sino que debe expresar el ser en el lenguaje mismo– el gesto es siempre gesto de no reunirse en la palabra, siempre es *gag* en el sentido propio del término, que indica sobre todo algo que se mete en la boca para impedir la palabra y, sólo más tarde, la improvisación del actor para superar una imposibilidad de hablar. Pero hay un gesto que se inserta felizmente en este vacío de lenguaje y, sin proferirlo, hace de él la morada más propia del hombre: aquí la pérdida se hace danza y el *gag*, misterio.

En el libro sobre Jean-Paul, que para algunos es su obra maestra, Kommerell delinea a su modo esta dialéctica del gesto:

> El inicio es un sentimiento del yo que, en todo posible gesto y especialmente en todo gesto propio, hace experiencia de algo falso; de una deformación del interior, con respecto a la cual toda representación fiel parece una blasfemia contra el espíritu; y que, mirándose en el espejo, divisa un panfleto que le está pegado encima, que se le ha incorporado, incluso, y mirando hacia afuera, ve con consternado estupor en los rostros de sus semejantes sólo un montón de máscaras cómicas [...]. La incongruencia entre apariencia y esencia es fundamento tanto de lo sublime como de lo cómico; el cuerpo, como signo ínfimo, indica lo indescriptible.[5]

[5] KOMMERELL, *Jean-Paul*, op. cit., p. 48.

Al gesto exasperado de Jean-Paul, Kommerell contrapone el gesto goethiano, que custodia en un símbolo el enigma de sus personajes:

> Muy raramente y sólo por la encantadora desmesura de sus dos demonios femeninos, Goethe se permite la excepción de un gesto que únicamente les compete a ellos. Es un gesto repetido y que contiene de algún modo la persona, su símbolo. El asistente describe de qué manera Otilia rechaza algo que se exige de ella: "Junta estrechamente las manos, elevándolas, luego las lleva al pecho, mientras que se inclina un poco hacia adelante y fija sus ojos en quien la persigue con una mirada tal que éste renuncia de buena gana a cualquier cosa que deseara de ella". De modo análogo, se dice de Mignon que ella pone la mano derecha sobre el pecho, la izquierda sobre la frente y se inclina profundamente. Con medios así de simples, Goethe se apodera de una naturaleza que vive en los márgenes de lo humano. Pero sus gestos no son excesivos, como los de Jean-Paul, sino llenos de moderación y custodian en sí el enigma de la figura.[6]

Más allá de este orden de gestos, que Kommerell define "gestos del alma", hay una esfera más alta, que él llama puro gesto:

> Además de los gestos del alma y la naturaleza, en Jean-Paul hay también una tercera esfera, que se podría llamar del

[6] *Ibid*, p. 44.

puro gesto. Su temporalidad es la eternidad de los sueños de Jean-Paul. Estos sueños, soñados en el sueño sobrehumano de la vigilia más lúcida, son fragmentos de un supramundo en el ánimo de Jean-Paul. Sabiduría mundana, piedad y arte son en ellos indistinguibles, y su esencia no es la relación, como en el sueño romántico, sino el alma misma, que arde sin combustible terreno en su propia aventura. Las vibraciones sonoras y luminosas de estos sueños se refieren a la biografía del poeta como los colores fisiológicos, que el ojo produce por sí mismo, se refieren a aquéllos percibidos exteriormente. Las creaciones lingüísticas, en las cuales el alma aquí se expresa [...] son las puras posibilidades de la lengua misma y muestran, junto a los gestos del alma y a los gestos naturales, su origen sobrenatural. Estos puros gestos han renunciado a toda pretensión de realidad [...] consumándose en su intimidad; el alma misma se colorea con sus propios tintes luminosos.[7]

Son estos gestos aquellos de los que se dice, al final del ensayo sobre Kleist: “empieza una nueva belleza, que es similar a la belleza de los gestos de un animal, los míticos y los amenazantes”.[8] Ellos recuerdan el mundo redimido, cuyos gestos inciertos Benjamin, por esos mismos años, descifraba en el kafkiano “Teatro natural de Oklahoma”: “Una de las funciones más importantes de este teatro natural es la resolución del acontecer en gesto [...] Toda la obra de

[7] *Ibid*, p. 47.
[8] KOMMERELL, *Geist und Buchstabe*, op. cit., p. 316.

Kafka representa un código de gestos que no tienen ya *a priori* un claro significado simbólico para el autor, sino que sobre todo son interrogados en ordenamientos y combinaciones siempre nuevas. El teatro es la sede natural de estos experimentos”.[9] La crítica es la reconducción de la obra a la esfera del puro gesto. Esta esfera está más allá de la psicología y, en cierto sentido, más allá de toda interpretación. Ella no desemboca ni en una historia literaria ni en una teoría de los géneros, sino más bien en un escenario donde, como en el teatro de Oklahoma o en el calderoniano Gran teatro del mundo (a Calderón le está dedicada la última labor crítica de Kommerell: los *Beiträge zu einem deutschen Calderón* [*Ensayos sobre un Calderón alemán*]), las obras, remitidas a su gesto supremo, como criaturas inmersas en la luz del Último Día, sobreviven a la ruina de su envoltura formal y de su sentido conceptual. Les ocurre como a las figuras de aquella Comedia del arte que tanto le gustaba a Kommerell: Arlequín, Pantalón, Columbina, el Capitán se han emancipado de un texto escrito y de un rol integralmente definido y oscilan eternamente entre realidad y virtualidad, entre vida y arte, entre singularidad y genericidad. En el esquema donde la crítica reemplaza a la historia literaria, la *Recherche* o la *Commedia* dejan de ser aquel texto que el crítico sólo puede indagar para consignarlo, intacto e inalterable, a la tradición: ellas son sobre todo el gesto que, en aquel texto admirable, exhibe sólo un gigantesco vacío

[9] WALTER BENJAMIN, *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1962, p. 270; trad. cast.: *Angelus Novus*, Barcelona, Edhasa, 1971.

de memoria, sólo el *gag* destinado a disimular un incurable defecto de palabra.

2

"En San Geminiano me he herido las manos con las espinas de un rosal del jardín de George, que en muchos puntos tenía una floración extraordinariamente bella."[10] El libro al que Benjamin hace referencia crípticamente en esta carta a su amigo Scholem fechada el 27 de julio de 1929, es *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik* [*El poeta como conductor en el clásico alemán*], la opera prima de Max Kommerell, escrita a los 27 años. No tengo entre las manos la primera edición (1928), pero, según la costumbre tipográfica de Bondi, el editor del cenáculo de George, ella debía llevar como sello la cruz esvástica (cruz ganchuda, no simplemente gamada como aquella que pocos años después se convertiría en el símbolo de la Alemania hitleriana), que era la contraseña de los "Werke der Wissenschaft aus dem Kreise der Blätter für die Kunst" [Obras de la Ciencia del Círculo de las Hojas para el Arte] (habían salido, entre otros, los ensayos de Gundolf sobre Goethe y George, el libro de Bertram sobre Nietzsche y *Herrschaft und Dienst* [*Señoría y esclavitud*] de Wolters, que fue maestro de Kommerell en Marburgo). La íntima participación en el círculo de George y la consiguiente y decidida ruptura (algo parecido a la más precoz ruptura de Benjamin con Wyneken) marcaron de modo esencial la juventud de Kommerell. Si se quisiera caracterizar con un rasgo la fisonomía del círculo de George, se podría decir que éste buscaba exorcizar su angustia más íntima en un ritual. Porque lo decisivo en George es el contraste entre la lucidez profética del diagnóstico sobre su propio tiempo y el comportamiento esotérico que deriva de él. Quizás ese diagnóstico nunca se expresó con tanta radicalidad como en el verso en el que George resumía el precepto al que debía atenerse el poeta: "Ninguna cosa sea donde falta la palabra".[11] Pero cuán insoportable era en realidad para George la experiencia de este vacío resulta significativamente de uno de los sueños que el poeta transcribió en *Los trabajos y los días*: aquí él trata a toda costa de hacer hablar a la cabeza parlante que tiene colgada en la habitación, abriéndole por la fuerza los labios con los dedos.[12] Se puede decir que toda la obra del círculo de George es el intento angustioso de hablar allí donde ninguna palabra (y por lo tanto ninguna cosa) es ya posible. Donde la palabra y la cosa faltan, él instaura un ritual de inminencia. El sentido de la "Alemania secreta" georgiana es precisamente el de preparar lo que tendrá que cumplirse de todos modos: el destino de regeneración del pueblo alemán. De este modo, abandona su propio precepto y –aunque sea en la forma de la espera– pone algo allí donde

[10] WALTER BENJAMIN, *Lettere 1913-1940*, Torino, Einaudi, 1978, p. 176; trad. cast. *Correspondencia 1933-1940*, op. cit..

[11] "Kein Ding sei wo das Wort gebricht" (es el último verso de la poesía "Das Wor" [La palabra], de la colección *Das Neue Reich* [El nuevo Reich]).

[12] STEFAN GEORGE, *Werke*, 2 vols., Küpper vorm. Bondi, Düsseldorf-München, 1968, vol. 1, p. 490.

ya no es posible ningún nombre. También Heidegger, quien había comprendido perfectamente que la cosa por la cual la palabra falta no es aquí sino la palabra misma, se demoraba a veces en esta evocación de una inminencia. Pero la profecía, en la medida en que se refiere también y sobre todo al acontecimiento del lenguaje, no puede establecerse nunca en la forma de la espera: ella es legítima sólo como interrupción de las palabras (y de las cosas) existentes. Por eso la historia se ha vengado de la Alemania secreta, condenándola a ser, en palabras de Benjamin, "en última instancia, solamente el arsenal de la Alemania oficial, donde la capa mágica está colgada junto al casco".[13] Y, por segunda vez, haciendo fracasar aquel heroico atentado a Hitler, con el cual uno de los más íntimos amigos de Kommerell en el círculo, Claus von Stauffenberg, había intentado rescatar el honor alemán.

Con su aguda sensibilidad para los gestos falsos, Kommerell se apartó de George al finales de 1930, con motivo de la salida del libro de Wolters *Stefan George und die Blätter für die Kunst* [*Stefan George y las Hojas para el Arte*], que inaugura la hagiografía georgiana. Él denunció con severidad el "patetismo litúrgico" que hacía su ingreso en la poesía junto a "la aproximación en la esfera espiritual": "entre la simple magia –ya sea de tipo eclesiástico o de escenario– y el filisteísmo disfrazado de espíritu hay algunas profundas diferencias en lo que se refiere a los medios, pero ninguna en cuanto a la calidad".[14] A la objeción de Kommerell se-

[13] WALTER BENJAMIN, *Critiche e recensioni*, Torino, Einaudi, 1979, p. 171.
[14] MAX KOMMERELL, *Briefe und Aufzeichnungen*, edición al cuidado de Inge Jens, Walter, Olten-Freiburg, 1967, p. 197.

gún la cual el libro de Wolters no respondía a la verdad, el maestro contestó que "allí no estaba en cuestión la verdad, sino el Estado" (Estado era, no por casualidad, el término con el que los adeptos se referían al círculo). No quedaba otra posibilidad sino la ruptura. Pero el sodalicio había sido demasiado estrecho como para que la ruptura no provocara una víctima: el 25 febrero de 1931, Hans Anton, el condiscípulo al cual Kommerell estaba ligado por una relación apasionada, en la imposibilidad de decidir entre el amigo y el maestro, se quitó la vida.

La luz trágica que este suicidio echa sobre la juventud de Kommerell está, quizá, en el origen de la omisión que marca el límite de su obra: este grandísimo crítico no se ha expresado jamás acerca de sus contemporáneos. No sólo es como si para él (a quien no le era extraña ninguna de las grandes tradiciones culturales europeas) ni Kafka ni Proust ni Walser nunca hubieran existido, sino que incluso falta en sus escritos la más mínima referencia a la actualidad. En esta ascesis, por cierto no casual, se puede vislumbrar el último reflejo de aquella ceguera con respecto al presente que Benjamin reprochaba al círculo de George, cuando advertía que "el Hoy es el toro cuya sangre tiene que llenar la fosa, para que los espíritus de los difuntos puedan aparecer a su costado".[15]

[15] BENJAMIN, *Critiche e recensioni*, op. cit., p. 170.

3

Al final del libro sobre Jean-Paul, Kommerell habla del hombre moderno como de un hombre que ha perdido sus gestos. La edad de Jean-Paul es la época en que la burguesía, que todavía con Goethe parece firmemente en posesión de sus símbolos, cae víctima de la interioridad:

> De esta situación de la burguesía, en la que las formas de vida han perdido su intimidad y su sencillez, y la interioridad enrostra la insulsa pequeñez de toda exterioridad, derivan tanto el humor de Jean-Paul como la filosofía del idealismo. Goethe y Jean-Paul son los dos poetas de la burguesía [...] pero en Goethe la burguesía todavía es una clase [*Stand*], mientras que en Jean-Paul es solo una incongruencia [*Mißstand*]. En tanto la vida exterior puede parecer todavía bella o al menos, en la medida en que todavía tiene una melodía propia, puede ser escuchada todavía como bella, entonces el espíritu no es incondicionalmente libre de rechazarla [...] El hecho de que el espíritu se desligue de todo vínculo es la consecuencia de una burguesía que ha perdido sus gestos.[16]

Pero una época que ha perdido sus gestos está, por eso mismo, obsesionada con ellos; para los hombres, a quienes les ha sido sustraída toda naturaleza, el gesto se convierte en un destino. Y cuanto más perdían los gestos su desen-

[16] KOMMERELL, *Jean-Paul*, op. cit., p. 418.

voltura bajo la acción de potencias desconocidas, tanto más indescifrable se volvía la vida. Hasta que, cuando los gestos más simples y cotidianos se volvieron tan extraños como la gesticulación de marionetas, entonces la humanidad –cuya propia existencia corpórea había devenido sagrada en la misma medida en la que se había hecho impenetrable– estuvo lista para la masacre.

Nietzsche es el punto en el que, en la cultura europea, alcanza su cumbre esta tensión polar que por una parte se dirige hacia la supresión de los gestos y, por la otra, hacia su transfiguración en un hado. Ya que sólo como un gesto en el cual potencia y acto, naturaleza y costumbre, contingencia y necesidad se han vuelto indistinguibles (en última instancia, únicamente como teatro) es inteligible el pensamiento del eterno retorno. *Así habló Zarathustra* es el ballet de una humanidad que ha perdido sus gestos. Y cuando la época se enteró, entonces (¡demasiado tarde!) empezó el impetuoso intento de recuperar *in extremis* los gestos perdidos. La danza de Isadora y de Diaghilev, la novela de Proust, la gran poesía del *Jugendstil* de Pascoli a Rilke y, finalmente, del modo más ejemplar, el cine mudo, trazan el círculo mágico en el que la humanidad quiso evocar por última vez lo que se le estaba escapando de las manos para siempre. Y en los mismos años, Aby Warburg encaminó aquellas investigaciones que sólo la miopía de una historia del arte psicologizante ha podido definir como “ciencia de las imágenes”, mientras que en verdad ellas tenían en su centro el gesto como cristal de memoria histórica, su tendencia a volverse rígido como destino y el temerario intento de los artistas (para Warburg,

al límite de la locura) de liberarlo a través de una polarización dinámica.

Quizá nadie supo leer como Kommerell este impulso de la época hacia una liberación y una absolutización del gesto. En el ensayo *La poesía en ritmos libres y el dios de los poetas*, él observa la poesía únicamente en la perspectiva en la cual lo que los poetas cada tanto buscan en el ángel, en el semidiós, en la marioneta, en el animal no es una sustancia nominable, sino sólo la figura de la nula existencia humana, de su "contorno negativo" y, al mismo tiempo, de su autosuperación no en dirección de un otro lugar, sino en la "intimidad del vivir aquí y ahora",[17] en un misterio profano cuyo único objeto es la existencia misma. Y quizá nunca ha logrado expresar con tanta claridad la intención última de su escritura como en el ensayo sobre *Wilhelm Meister*, en el cual, como ha sido señalado,[18] se confiesa de la manera más explícita de que fuera capaz:

> Sí: el sendero que Wilhelm Meister recorre es, en su mundanidad, un sendero de iniciación; él es iniciado a la vida misma [...]. Una iniciación se diferencia de una enseñanza o de una doctrina. Es menos y es más [...]. Y si es, pues, la vida misma la que inicia, ella puede hacerlo no gracias a alguna institución sagrada, sino por fuera de ésta. Si el estado pudiera todavía enseñar, la sociedad todavía educar y la Iglesia todavía sacrificar [...] entonces la vida no podría

[17] KOMMERELL, *Gedanken*, op. cit., p. 500.
[18] Cfr. GERT MATTENKLOTT, "Max Kommerell, Versuch eines Portraits", en *Merkur*, nº 40, 1986, pp. 541-554.

> iniciar. Se trata de la vida en su pura mundanidad, en su carácter puramente terreno, puramente contingente, y precisamente ella inicia. Dado que a la vida le ha sido confiada aquí una potencia que habitualmente sólo era ejercitada dentro de esferas sagradas; pero ahora ella misma es la esfera sagrada, la única que queda. ¿Y a qué inicia? No a su sentido, sólo a sí misma. A algo que, en su materializarse de belleza, pasión y enigma, y limitando en todo punto con el sentido, pero sin proferirlo jamás, permanece del todo innombrable. Ella tiene pues un secreto –no, es ella misma secreto. Después de cada realización individual, vinculante; después de todo desencantamiento terrible o insípido, ella vuelve a su secreto. Y si en las viejas novelas del barroco cristiano la serie de los desengaños singulares terminaba con el desengaño del hombre respecto del mundo y respecto de sí mismo, para siempre, irrevocablemente, en cambio aquí todos los desengaños conducen sólo a que la vida misma permanece secreta, que incluso su fascinación crece, porque ella no mantiene lo que prometió, sino mucho más. Quizá no se la debería llamar sagrada, porque estamos acostumbrados a asociar el concepto de sacralidad a un determinado ámbito religioso o moral. No: del hecho de que a la vida le es confiado este poder de iniciación, nace algo nuevo, un misterio de lo cotidiano y de lo mundano, que es posesión de este poeta.[19]

[19] MAX KOMMERELL, *Essays, Notizen, poetiche Fragmente*, edición al cuidado de Inge Jens, Olten-Freiburg, Walter, 1969, p. 82.

Aquí, el hombre que en el círculo de George había conocido el pathos sacro de la secta y que en ella fue iniciado al mito del poeta como "guía" y como "modelo de una comunidad de personas operantes",[20] se desliga ahora de su iniciación juvenil para ver en la poesía sólo la autoiniciación de la vida a sí misma. Pero precisamente en la idea de este misterio integralmente profano, en el cual los hombres, trastornando toda sacralidad, se confían el uno al otro la ausencia de secreto como su gesto más propio, la crítica de Kommerell alcanza esa dimensión política que parece faltar obstinadamente en su obra: porque es política la esfera de la absoluta, integral gestualidad de los seres humanos; y no hay otro nombre para ella excepto su seudónimo griego, aquí apenas pronunciado: filosofía.

[20] MAX KOMMERELL, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1982[3], p. 7.

El Mesías y el soberano
El problema de la ley en Walter Benjamin

1

En la octava tesis sobre el concepto de historia, Benjamin escribe:

> La tradición de los oprimidos nos enseña que el "estado de excepción" en el que vivimos es la regla. Debemos alcanzar un concepto de historia que se corresponda con este hecho. Tendremos entonces frente a nosotros, como nuestra tarea, la producción del estado de excepción *efectivo*.[1]

En otro fragmento, que los editores de los *Gesammelte Schriften* han publicado entre los notas a las tesis, Benjamin se sirve de un concepto afín para caracterizar el tiempo mesiánico:

> El dicho apócrifo de un evangelio: "Dondequiera que encuentre a un hombre, allí pronunciaré el juicio sobre él", arroja una luz particular sobre el día del Juicio [*das jüngsten Tag*].

[1] WALTER BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, op. cit., vol. I, t. 2, p. 697.

> Recuerda aquel fragmento de Kafka: “el día del Juicio es un juicio sumario” [*Standrecht*]. Pero le agrega algo más: según el dicho, el día del Juicio no se distingue de los otros días. En todo caso, este dicho evangélico provee el criterio para el concepto de presente que el historiador debe hacer suyo. Todo instante es el instante del juicio sobre determinados instantes que lo preceden.[2]

En estos dos pasajes, Benjamin establece una relación entre el concepto de tiempo mesiánico, que constituye el núcleo teórico de las Tesis, y una categoría jurídica que pertenece a la esfera del derecho público. El tiempo mesiánico tiene la forma de un estado de excepción [*Ausnahmezustand*] y de un juicio sumario (*Standrecht*, es decir, el juicio pronunciado en el estado de emergencia).

Es esta relación lo que el presente escrito se propone indagar. Una investigación tal deberá ser entendida, a su vez, como una contribución a aquella historia de las difíciles relaciones entre la Filosofía y la Ley que Leo Strauss intentó delinear a través de todas sus obras. No se trata aquí simplemente de un problema de filosofía política en sentido estricto, sino de una cuestión crucial que tiene que ver con la existencia misma de la filosofía en su relación con el entero texto codificado de la tradición, ya se trate de la *shari'a* islámica, de la *halakah* judía o del dogma cristiano. *La filosofía está siempre ya constitutivamente en relación con la Ley y toda obra filosófica es siempre, precisamente, una* decisión *con respecto a esta relación*.

[2] *Ibid*, vol. I, t. 3, p. 1245.

2

En la octava tesis, el término *Ausnahmezustand* se encuentra entre comillas, como si proviniera del contexto de otro autor u otra obra benjaminiana. Se trata, efectivamente, de una cita en ambos sentidos. Proviene de la *Politische Theologie* [*Teología política*] de Carl Schmitt (1922) y de aquella teoría de la soberanía que Benjamin ya había comentado y desarrollado en la fallida *Habilitationschrift* [tesis de habilitación] sobre el origen del drama barroco alemán. También se puede encontrar el término *Standrecht* en Schmitt, por ejemplo en el ensayo del 1931 “Die Wendung zum totalen Staat” [El giro hacia el estado totalitario].

Soberano es, en las palabras de Schmitt, “el que decide sobre el estado de excepción”, es decir la persona o el poder que, declarando el estado de emergencia o la ley marcial, puede suspender legítimamente la validez de la ley. La paradoja implícita en esta definición (que podemos llamar paradoja de la soberanía) es que, al tener el poder legítimo de suspender la ley, el soberano viene a encontrarse, al mismo tiempo, fuera y dentro del orden jurídico. La aclaración “al mismo tiempo” no es trivial: el soberano se pone *legalmente* fuera de la ley. Esto significa que la paradoja se puede formular también de esta manera: “La ley está fuera de sí misma”, o bien: “Yo, el soberano, que estoy fuera de la ley, declaro que no hay un afuera de la ley”. Por esto Schmitt define la soberanía como un “concepto-límite” de la teoría jurídica y ejemplifica su estructura a través de la forma de la excepción.

¿Qué es una excepción? La excepción es una especie de la exclusión. Ella es un caso singular, que está excluido de la norma general. Pero lo que caracteriza propiamente la excepción es que lo que está excluido no queda simplemente, por esta razón, sin relación con la norma; al contrario: la norma se mantiene en relación con la excepción en la forma de la suspensión. *La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella*. El estado de excepción no es, por lo tanto, el caos que precede al orden jurídico, sino la situación que resulta de su suspensión. En este sentido, la excepción está realmente, según la etimología (*ex-capere*), "prendida afuera" y no simplemente excluida. Desarrollando una sugerencia de J.-L. Nancy, llamamos *bando* (del antiguo término germánico que indica tanto la exclusión de la comunidad como la insignia del soberano) a esta estructura original de la ley, a través de la cual ella se conserva también en la propia suspensión y se aplica incluso a aquello que ha excluido de sí, que ha *abandonado*, es decir, enviado al bando. El bando es, en este sentido, la estructura fundamental de la ley, que expresa su carácter soberano, el poder de incluir excluyendo. Por esto Schmitt puede decir de la excepción que "es más interesante que el caso normal. El caso normal no prueba nada, mientras que la excepción prueba todo. No sólo prueba la regla, sino que la regla vive sólo de la excepción [*die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme*]".[3]

3 CARL SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1922; trad. it.: *Teologia politica*, en *Le categorie del "político"*, Bologna, Il Mulino, 1988, p. 41; trad. cast.: *Carl Schmitt, teólogo de la política,* México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

3

Es esta última frase la que Benjamin, en la octava tesis, cita y a la vez falsifica. En lugar de decir "la regla vive sólo en la excepción", escribe: "El estado de excepción, en el que vivimos, es la regla". Es el sentido de esta alteración consciente lo que tratamos de comprender aquí. Al definir el reino mesiánico en los términos de la teoría schmittiana de la soberanía, Benjamin parece instituir un paralelo entre la llegada del Mesías y el concepto-límite del poder estatal. En los días del Mesías, que son también "el estado de excepción en el que vivimos", el fundamento oculto de la Ley sale a la luz y la Ley misma entra en un estado de perpetua suspensión.

Al establecer esta analogía, Benjamin no hace sino llevar al extremo una genuina tradición mesiánica. El carácter acaso esencial del mesianismo es precisamente su particular relación con la Ley. Tanto en el ámbito judío como en el cristiano o shiíta, el acontecimiento mesiánico significa ante todo una crisis y una transformación radical de todo el orden de la Ley. La tesis que querría proponer es que el Reino mesiánico no es una categoría entre otras dentro de la experiencia religiosa, sino que es, sobre todo, su concepto-límite. *El Mesías es la figura en la cual la religión se enfrenta con el problema de la Ley, y hace con ella una decisiva rendición de cuentas*. Y dado que, por su parte, la filosofía está constitutivamente empeñada en una confrontación con la Ley, el mesianismo representa el punto de mayor cercanía

entre religión y filosofía. Por esto las tres grandes religiones monoteístas siempre han tratado de controlar y reducir por todos los medios sus propias esenciales instancias mesiánicas, sin nunca verdaderamente lograrlo del todo.

4

En su ensayo sobre *La signification de la Loi dans la mystique juive* [*La significación de la Ley en la mística judía*],[4] G. Scholem resume la compleja relación entre mesianismo y ley en dos preguntas: 1) ¿Cuales eran la forma y el contenido de la Torah antes de la caída? 2) ¿Cuál será la estructura de la Torah en el momento de la redención, es decir, cuando el hombre sea restituido a su condición originaria? Los autores del *Ra'ya mehemna* y de los *Tiqqune ha-Zohar*, dos libros que pertenecen al estrato más antiguo del *Zohar*, distinguen dos aspectos de la Torah: la Torah de *beri'ah*, es decir la Torah en el estado de la creación, y la Torah de *atzilut*, es decir la Torah en el estado de la emanación. La Torah de *beri'ah* es la ley del mundo no redimido, y, como tal, se la compara con el aspecto exterior de la presencia divina, que –si Adán no hubiera pecado– se habría mostrado en su desnudez. La

[4] Publicado originariamente en francés en la traducción de Georges Vajda, en *Diogène*, 1956, nn. 14-15, y sucesivamente en alemán, con algunas modificaciones, como segundo capítulo de *Zur Kabbalah und ihrer Symbolik*, Zürich, Rhein-Verlag, 1960. Citamos de la traducción de Vajda, ahora reeditada en GERSHOM SCHOLEM, *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, Paris, Cerf, 1983; trad. cast.: *La cábala y su simbolismo,* op. cit.

Torah de *atzilut*, que se opone a la primera como la redención al exilio, revela en cambio el significado de la Torah en su plenitud originaria. Los autores de estos dos libros establecen, además, una correspondencia entre los dos aspectos de la Torah y los dos árboles del paraíso, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia. El árbol de la vida representa el poder puro y originario del Santo, fuera de toda mezcla con el mal y con la muerte. Después de la caída de Adán, sin embargo, el mundo ya no se rige por el árbol de la vida, sino por el misterio del segundo árbol, en el cual toman parte tanto el bien como el mal. Por consiguiente, el mundo ahora está dividido en dos esferas separadas: la santa y la profana, lo puro y lo impuro, lo permitido y lo prohibido. Nuestra actual comprensión de la revelación está ligada al aspecto positivo de la Ley, en la forma de la *halakah*, que contiene prescripciones y prohibiciones. Y mientras el mundo esté regido por el árbol del conocimiento, la Ley no podrá superar ni abolir el mal, sino sólo reducirlo y aislar su poder. Pero en los días del Mesías, la gloria de la Torah originaria será restaurada y la cara de la Ley mutará.[5]

El punto decisivo, donde todos los nudos convergen, está expresado en la pregunta: "¿Cómo debemos concebir la estructura originaria de la Torah, una vez que el Mesías haya restituido su plenitud?", ya que está claro que la oposición entre ley mesiánica y ley del exilio no puede ser la oposición

[5] Cfr. GERSHOM SCHOLEM *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, en *Judaica I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1963, pp. 47-50; trad. cast.: *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, Madrid, Trotta, 1998.

entre dos leyes de idéntica estructura, que contienen, sin embargo, mandamientos diferentes y prohibiciones diferentes. El Mesías no viene sólo para traer una nueva tabla de la Ley ni simplemente para abolir la *halakah*. Su tarea –que una vez Benjamin expresó en la imagen de un pequeño desplazamiento que parece dejar todo inalterado– es más compleja, porque más compleja es la estructura originaria de la ley que se trata de restaurar.

5

Es en esta perspectiva que cabe examinar ahora las teorías sobre la naturaleza de la Torah originaria que, llevando al extremo las ideas contenidas en el *Zohar* y en Najmánides, elaboraron los cabalistas a partir del siglo XVI. Moshé Cordovero, en su *Shi'ur qomah*, afirma que "la Torah, en su más profunda esencia, estaba compuesta por letras que no eran otra cosa que la forma revestida por la luz divina. Sólo en un estadio sucesivo de progresiva materialización, estas letras fueron combinadas de modo tal que formaron primero nombres propios, luego nombres comunes y derivados, y, más tarde todavía, palabras significantes que se refieren a acontecimientos terrenales y a cosas materiales".[6] El presupuesto implícito de esta concepción es que la Torah originaria no era un texto definido, sino que consistía solamente en la totalidad de las posibles combinaciones del alfabeto hebreo.

[6] SCHOLEM, *Le Nom et les symboles*…, op. cit., p. 132.

El paso decisivo en la dirección de esta progresiva desemantización de la Ley fue dado por rabí Eliyahu Kohen Itamari de Esmirna en el siglo XVIII. Acerca de la prescripción rabínica según la cual la Torah debe ser escrita sin signos vocales ni puntuación, él da una explicación que se resuelve en la que Scholem define como una real "relativización" de la Ley, pero que, como veremos, es en realidad algo diferente y más complicado.

> Este precepto es una alusión al estado de la Torah frente a Dios, cuando ella no había sido transmitida todavía a los mundos inferiores. Delante de Dios había solamente un cúmulo de letras sin orden ni articulación, ya que la combinación sucesiva de estas letras habría dependido únicamente del comportamiento del mundo inferior. Después de la caída de Adán, Dios dispuso las letras de modo de formar las palabras que expresan la muerte y otros temas relacionados, como el levirato. Pero si Adán no hubiera pecado, no habría existido la muerte y las mismas letras habrían sido dispuestas de modo de formar palabras con diversos significados [...]. La verdadera intención divina será revelada, por lo tanto, sólo cuando venga el Mesías y se "trague para siempre la muerte", de modo que ninguna de las prescripciones que atañen a la muerte, la impureza, etcétera, será ya necesaria. Entonces Dios anulará la combinación de las letras que forman nuestra Torah actual y las reagrupará de una manera distinta.[7]

[7] *Ibid*, pp. 135-136.

Encontramos una formulación muy parecida atribuida a Ba'al Shem, el fundador del jasidismo en Polonia: "En principio –habría dicho Ba'al Shem según el rabí Pinjás de Koretz– la Torah no era otra cosa que una mezcla incoherente de letras [...]. Todas las letras de nuestra santa Torah estaban mezcladas, y sólo cuando algo aconteció en el mundo las letras se combinaron para formar las palabras que cuentan estos acontecimientos".[8]

La implicación más interesante –y quizá también la más desconcertante– de esta concepción no es tanto la idea de la absoluta mutabilidad y plasticidad de la Ley (que Scholem define como "relativización de la Torah"), cuanto la tesis según la cual la forma originaria de la Torah es un cúmulo de letras sin orden; es decir, *sin significado*. Moshe Idel, quien tras la muerte de Scholem es hoy uno de los mejores conocedores de la Cábala, me hizo observar que, si bien esta última implicación es lógicamente inevitable, los cabalistas no la habrían quizá jamás enunciado tan crudamente, porque a sus ojos prevalecía sobre todo la implicación simétrica, según la cual la Torah originaria contenía todos los significados posibles. Pero estos significados estaban contenidos en ella, para usar una terminología que era por cierto familiar entre los cabalistas, solamente en potencia; en acto, la Torah era muy similar a la tablilla para escribir de la que habla Aristóteles, en la cual nada está escrito todavía. En el sentido en que nosotros hablamos en lógica de "proposiciones significantes", la Torah originaria, en cuanto

[8] *Ibid*, p. 137.

cúmulo de letras sin orden ni articulación, no podía tener ningún significado; y mi impresión es que muchas de las contradicciones y las aporías del mesianismo encuentran su fundamento y su solución precisamente en esta tesis sorprendente, según la cual la forma original de la Ley no es una proposición significante, sino, por así decir, una orden que no ordena nada. Si esto es verdadero, el problema crucial del mesianismo deviene entonces: ¿cómo puede el Mesías restaurar una Ley que no tiene significado?

6

Antes de abordar esta pregunta, quisiera mencionar una interpretación del mesianismo realizada por el estudioso que, en el siglo XX, más contribuyó a renovar nuestro conocimiento de la Cábala: Gershom Scholem. En su ensayo "Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo", escrito en 1959, desarrolla una tesis central (que luego fue repetida infinidad de veces por estudiosos y divulgadores) según la cual el mesianismo estaría animado por dos tensiones opuestas: la primera es una tendencia restauradora, que tiene en su mira la *restitutio in integrum* [restitución integral] del origen; la segunda es un impulso utópico, orientado, en cambio, hacia el futuro y la renovación. La contradicción que resulta de estas fuerzas en conflicto explica tanto las antinomias del mesianismo como lo que Scholem presenta como su carácter esencial: "una vida vivida en el aplazamiento y la dilación [*Leben im Aufschub*]", en la que nada puede ser llevado a

su cumplimiento y nada puede ser hecho de una vez y para siempre. "La así llamada 'existencia' judía –escribe Scholem– es una tensión que nunca encuentra satisfacción".[9] Una variación sobre esta tesis es la opinión expresada por Klausner y por Mowinckel, según la cual el mesianismo presenta dos tendencias contrastantes: una primera política y mundana y una segunda espiritual y sobrenatural. El intento imposible de conciliar estas tendencias antagonistas señala los límites del mesianismo y confiere al tiempo mesiánico su peculiar carácter de período intermediario entre dos épocas y dos tiempos.

A pesar de mi respeto para con estos estudiosos, quisiera proponer una inversión de su tesis y, con ella, la interpretación más divulgada del mesianismo. La tensión entre dos tendencias inconciliables no puede explicar las aporías del mesianismo; más bien, su gesto antinómico es la única estrategia que está a la altura del problema específico con el que el mesianismo tiene que vérselas: el problema de la ley en su estructura originaria. La idea de la Torah hecha sólo de letras sin significado no es algo así como un compromiso freudiano para conciliar dos elementos incompatibles: ella expresa, por el contrario, una profunda intuición filosófica sobre la estructura de la Ley y constituye al mismo tiempo el intento más radical de enfrentarse con ella.

Toda interpretación de los aspectos aporéticos del mesianismo debe sobre todo situarlos en esta perspectiva.

[9] SCHOLEM, *Zum Verständnis*, op. cit., pp. 73-74.

7

Mencionaré aquí sólo algunos de estos aspectos. Ante todo, el pasaje del *Pesiqta rabbati* en el que se cambia una frase del tratado talmúdico *Sanhedrin* que dice (refiriéndose a los días del Mesías): "La Ley regresará a sus estudiantes", por esta otra: "La Ley regresará a su nueva forma". Klausner ha subrayado el carácter paradójico de este "retorno a lo nuevo" (una "experiencia innatural", escribe él,[10] si bien para nosotros, los adeptos de la gnosis benjaminiana, ella es perfectamente familiar). Aún más paradojal es la idea de una orden que se cumple a través de su trasgresión, característica de las corrientes mesiánicas más antinómicas como la de *Shabbatay Tzevi*, que afirmaba que la "violación de la Torah es su cumplimiento". Esta fórmula no es solamente, tal como dice la interpretación habitual, expresión de una tendencia antinómica siempre operante en el mesianismo. Ella presupone más bien una concepción peculiar de la estructura de la ley y, en particular, de la relación entre la Torah de *beri'ah* y la Torah de *atzilut*. Aquí es decisivo el concepto de cumplimiento, que implica que la Torah de alguna manera está todavía vigente y que no ha sido simplemente abolida por una segunda Torah, que ordena lo contrario que la primera. Lo encontramos en el mismo sentido en la concepción cristiana del *pléroma* de la Ley, por ejemplo en *Mt* 5, 17: "Non veni solvere [*katalysai*] sed adimplere [*plerósai*]" [No viene

[10] JOSEPH KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel*, New York, Macmillan, 1955, pp. 445-446.

a abolir sino a llevar a la plenitud] y en la teoría de la Ley expuesta por Pablo en la *Epístola a los romanos* (8, 4: "Ut iustificatio legis impleretur in nobis" [A fin de que la justificación de la ley llegue a su cumplimiento en nosotros]). No se trata tanto aquí de tendencias antinómicas, como de un intento de enfrentar el estado pleromático de la Torah, en el cual ella es restituida a su forma originaria, que no contiene mandamientos ni prohibiciones, sino solo un cúmulo de letras sin orden. Es en esta perspectiva que tenemos que leer, en el *midrash* tanaítico *Mekilta*, la singular afirmación según la cual "al final la Torah está destinada a ser olvidada", una opinión que en términos sabbatianos podría ser reformulada como: "El cumplimiento de la Torah es su olvido".

Es posible hacer consideraciones análogas respecto del así llamado carácter "de *interim*" del reino mesiánico, que en palabras de Hering parece "oscilar entre el eón presente y el eón futuro". En un primer tiempo, en efecto, el Mesías representaba la realización escatológica del Reino divino, cuando Yahweh habría aparecido como Rey y habría llevado la salvación a su pueblo. En la literatura rabínica, sin embargo, la expresión "los días del Mesías" significa solamente el período intermedio entre el tiempo presente y el *olam ha-ba*. En el tratado *Sanhedrin* (97 a) leemos así: "El mundo durará seis mil años: dos mil en el caos, dos mil bajo la Ley, dos mil durante el tiempo mesiánico". Mowinckel explica este carácter interino del tiempo mesiánico como un intento de conciliar las dos tendencias opuestas del mesianismo: la tendencia política y la sobrenatural.[11] Querría,

[11] Cfr. SIGMUND MOWINCKEL, *He that cometh. The Messianic Concept in*

sin embargo, llamar la atención acerca de las palabras que, en el texto del *Sanhedrin*, siguen inmediatamente a las que he citado recién: "A causa de nuestra maldad, del último período se ha perdido el tiempo" (es decir: el tiempo bajo la Ley está acabado, y sin embargo el Mesías no ha venido todavía). Aquí, igual que en el pensamiento de Benjamin, donde el tiempo mesiánico no es cronológicamente distinto del tiempo histórico, los días del Mesías no son un decurso temporal que se sitúa entre el tiempo histórico y el *olam ha-ba*, sino que están presentes, por así decir, en la forma de una dilación y una procastinación del tiempo bajo la Ley, es decir, como efecto histórico de un tiempo faltante.

Una de las paradojas del reino mesiánico es, en efecto, que otro mundo y otro tiempo deben hacerse presentes en este mundo y en este tiempo. Eso significa que el tiempo histórico no puede ser simplemente borrado y que, por otro lado, el tiempo mesiánico no puede ser tampoco perfectamente homogéneo respecto de la historia: los dos tiempos deben, más bien, convivir según modalidades que no es posible reducir a los términos de una lógica dual (este mundo / otro mundo). Es en este sentido que Furio Jesi, el más inteligente mitólogo italiano, para comprender el modo de ser del mito, sugirió una vez introducir en la oposición lógica "es / no es" un tercer término: no hay.[12] Antes que con una formación de compromiso entre dos tesis inconciliables,

the Old Testament and Later Judaism, Oxford, Blackwell, 1956, p. 277; trad. cast.: *El que ha de venir: Mesianismo y Mesías*, Madrid, FAX, 1975.

[12] Cfr. FURIO JESI, *Lettura del "Bateau ivre" di Rimbaud*, Macerata, Quodlibet, 1996, p. 29. En el original italiano: "ci non é". [N. de T]

nos encontramos aquí, quizás, con una tentativa de llevar a la luz la estructura escondida del propio tiempo histórico.

8

Si ahora volvemos a nuestro punto de partida, es decir, a la octava tesis de Benjamin, el paralelo que él instituye entre tiempo mesiánico y estado de excepción muestra en esta perspectiva su legitimidad y su coherencia. Y también podemos, bajo esta luz, proponernos aclarar la analogía estructural que liga la Ley en su estado original al estado de excepción. Precisamente este problema está en el centro de la correspondencia que mantuvieron Benjamin y Scholem entre julio y septiembre de 1934, cuando Benjamin apenas había terminado la primera versión del ensayo sobre Kafka para la *Jüdische Rundschau*. El tema de las cartas es la concepción de la Ley en la obra de Kafka.

Desde la primera lectura del ensayo, Scholem está en desacuerdo con el amigo precisamente sobre este punto. "Aquí –le escribe– tu exclusión de la teología ha ido demasiado lejos y has tirado al niño con el agua del baño". Scholem define la relación con la Ley en las novelas de Kafka, en particular en el *Proceso*, como la "nada de la revelación [*Nichts der Offenbarung*]", entendiendo con esta expresión "un estadio en el cual la revelación aparece privada de significado y, sin embargo, todavía se afirma a sí misma, ya que está vigente, pero no significa [*sie gilt, aber nicht bedeutet*]. Donde la plenitud del sentido decae y lo que se manifiesta está como reducido al

punto cero del propio contenido, y sin embargo no desaparece: allí emerge su nada". Una Ley que se encuentra en tal condición, agrega Scholem, "no está ausente, sino que es impracticable": "Los estudiantes de los que hablas al final del ensayo no son estudiantes que han perdido la escritura, sino estudiantes que no pueden descifrarla".[13]

Geltung ohne Bedeutung, vigencia sin significado: ésta es, para Scholem, la definición correcta del estado de la ley en la novela kafkiana. Un mundo en que la Ley se encuentra en esta condición y donde "cada paso deviene impracticable" no es un mundo idílico, sino rechazado. Y sin embargo, aun a través de esta extrema reducción, en él la Ley se mantiene "en el grado cero de su contenido".

Si no me equivoco, en ninguna parte de sus estudios posteriores Scholem establece un paralelo entre esta pregnante definición de la Ley en el universo kafkiano –vigencia sin significado– y la concepción cabalística y mesiánica de la Torah como un cúmulo de letras sin orden y sin significado. Sin embargo, también una rápida reflexión muestra que tenemos aquí algo más que una simple analogía. La fórmula *Geltung ohne Bedeutung* se aplica perfectamente al estado de la Torah frente a Dios, cuando ella está vigente, pero no ha adquirido todavía un contenido y un significado determinado. Pero la concordancia vale también con respecto al estado de excepción y a su absolutización sugerida en los textos de Benjamin con los que hemos comenzado. Querría proponer, en efecto, la hipótesis según la cual la fórmula "vigencia sin

[13] BENJAMIN, SCHOLEM, *Teologia e utopia*, op. cit., pp. 143-147 y 163.

significado" define no sólo el estado de la Torah frente a Dios, sino también y ante todo nuestra presente relación con la ley, el estado de excepción en el que, según las palabras de Benjamin, vivimos. Quizá ninguna otra fórmula expresa mejor que ésta la concepción de la Ley que nuestro tiempo tiene frente a sí y que no logra dilucidar.

¿Qué es, en efecto, un estado de excepción, si no una Ley que está vigente, pero no significa? La autosuspensión de la Ley, que se aplica al caso singular desaplicándose, apartándose de él y, sin embargo, manteniéndolo en su bando, es una figura ejemplar de *Geltung ohne Bedeutung*. El diagnóstico de Benjamin no ha perdido, a cincuenta años de distancia, su actualidad ni su pertinencia. Ya que mientras tanto, en cada ámbito de nuestra tradición cultural, de la política a la ecología, de la filosofía a la literatura, el estado de emergencia ha devenido la regla. En todo el planeta, en Europa como en Asia, en los países industriales avanzados como en los del Tercer Mndo, vivimos hoy en el bando de una tradición que se encuentra permanentemente en estado de excepción. Y todo poder, no importa si demócrata o totalitario, tradicional o revolucionario, ha entrado en una crisis de legitimidad, en la cual el estado de excepción, que era el fundamento escondido del sistema, sale a plena luz. Si la paradoja de la soberanía tenía la forma: "No hay un afuera de la Ley", en nuestro tiempo, en el cual la excepción se ha convertido en la regla, la paradoja se invierte en la forma perfectamente simétrica: "No hay un adentro de la Ley", todo –incluso la Ley– está fuera de la Ley. Y la humanidad entera, todo el planeta se convierten ahora en la excepción

que la ley tiene que con-tener en su bando. Vivimos hoy en esta paradoja mesiánica, y todo aspecto de nuestra existencia lleva su signo.

El éxito de la deconstrucción en nuestro tiempo se funda, precisamente, en el hecho de que concibe el texto entero de la tradición, la Ley entera, como una *Geltung ohne Bedeutung*, como una vigencia sin significado. En términos de Scholem, podríamos decir que el pensamiento contemporáneo tiende a reducir la Ley (en el sentido más amplio del término, que indica la entera tradición en su aspecto regulativo) a su nada y, sin embargo, a mantener esta nada como "grado cero de su contenido". De este modo, la Ley se vuelve inaprensible, pero, justamente por esto, insuperable, imposible de remover (indecidible, en los términos de la deconstrucción). Podemos comparar la situación de nuestro tiempo con la de un mesianismo pasmado o paralítico que, como todo mesianismo, vuelve vana la Ley, para luego, sin embargo, mantenerla como la nada de la revelación en un perpetuo e interminable estado de excepción, el "estado de excepción en el que vivimos".

9

Es sólo sobre este fondo que las tesis de Benjamin adquieren su sentido propio. En la carta del 11 de agosto de 1934, Benjamin le escribe a Scholem que la insistencia de Kafka respecto de la ley "es el punto muerto de su obra"; y sin embargo, en un proyecto de la misma carta (*GS*, II, 3, 1245)

añade que incluso su interpretación tendrá finalmente que medirse con ella ("Aun si esta insistencia tiene una función, entonces incluso una lectura que, como la mía, parte de las imágenes deberá finalmente conducir a ella"). Si aceptamos la equivalencia entre mesianismo y nihilismo (de la cual tanto Scholem como Benjamin estaban firmemente convencidos, aunque en sentido diferente), debemos entonces distinguir dos formas de mesianismo (o de nihilismo): una primera (que podemos llamar mesianismo imperfecto) que nulifica la ley pero mantiene su nada en una perpetua e infinitamente diferida vigencia, y un mesianismo perfecto, que no deja sobrevivir su vigencia más allá de su significado, sino que –como escribe Benjamin de Kafka– "logra encontrar la redención en el reverso de la nada". Contra la concepción scholemiana de una vigencia sin significado, de una Ley que vale, pero no ordena ni prescribe nada, Benjamin objeta:

> Que los escolares hayan perdido la Escritura o bien no alcancen a descifrarla es, al final, la misma cosa, ya que una Escritura sin su clave no es Escritura, sino vida, la vida que se vive en la aldea a los pies del monte donde surge el castillo. En el intento de transformar la vida en Escritura veo el sentido de la "inversión" a la cual tienden numerosas alegorías kafkianas.[14]

Tanto más difícil se vuelve, en esta perspectiva, la tarea del Mesías. Él no debe simplemente enfrentar una Ley que

[14] *Ibid*., pp. 155-156.

ordena y prohíbe, sino una Ley que, como la Torah originaria, está en vigencia sin significar. Pero ésta es también la tarea con la que nosotros, que vivimos en el estado de excepción devenido la regla, tenemos que medirnos.

10

Prefiero interrumpir aquí mi exposición de la concepción benjaminiana de la Ley mesiánica. Intentaré, en cambio, leer desde el punto de vista de esta concepción el relato kafkiano "Ante la ley", que encontramos tanto en la colección *Ein Landarzt* [*Un médico rural*] como en *El proceso*. No quiero naturalmente sugerir que Benjamin habría leído el relato como yo lo haré: buscaré, más bien, exponer indirectamente la concepción benjaminiana de la tarea mesiánica en la forma de una interpretación de la alegoría kafkiana. Es conocida la historia del guardián que está delante de la puerta de la Ley y del campesino que pide poder pasar y espera sin lograrlo por toda su vida, sólo para escuchar que le dicen al final que la puerta estaba destinada solamente a él. La tesis que quiero proponer es que esta parábola es una alegoría del estado de la ley en el tiempo mesiánico, es decir en el tiempo de la vigencia sin significado. La puerta abierta que no se puede traspasar es una cifra de esta condición de la Ley. Los dos intérpretes más recientes de la parábola, Jacques Derrida y Massimo Cacciari, han insistido ambos sobre este punto. "La loi –escribe Derrida– se garde sans se garder, gardée par un gardien qui ne garde rien, la porte

restante ouverte et ouverte sur rien" [La ley se guarda sin guardarse, guardada por un guardián que no guarda nada, la puerta queda abierta y abierta sobre nada].[15] Y Cacciari subraya con decisión el hecho de que el poder de la Ley está precisamente en la imposibilidad de entrar en lo ya abierto: "¿Cómo podemos esperar 'abrir' si la puerta ya está abierta? ¿Cómo podemos esperar entrar en lo abierto? [...]. Lo ya abierto inmoviliza. El campesino no puede entrar porque es ontológicamente imposible entrar en lo ya abierto".[16] Es fácil divisar la analogía entre la situación descrita en la parábola y la ley en el estado de vigencia sin significado, en el cual ella vale precisamente en cuanto ya no prescribe nada y se ha vuelto impracticable. El campesino es consignado a la potencia de la Ley, porque ésta no exige nada de él, no le impone otra cosa que el propio bando.

Si esta interpretación es correcta, si la puerta abierta es una imagen de la Ley en el tiempo de su nulificación mesiánica, ¿quién es el campesino, entonces? En su análisis de la parábola, Kurt Weinberg propone ver en el obstinado pero tímido campesino la figura de un "Mesías cristiano impedido".[17] La sugerencia sólo puede ser acogida si se restituye al contexto mesiánico todo su espesor. Quien haya leído el

[15] Cfr. JACQUES DERRIDA, "Préjugés", en NORBERT W. BOLZ, WOLFGANG HÜBENER (edición al cuidado de), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für J. Taubes*, Würzburg, Königshausen und Neuman, 1983, p. 356; trad. cast. de una versión anterior levemente distinta, "Kafka: ante la ley", en *La filosofía como institución,* Barcelona, Juan Granica, 1984.
[16] MASSIMO CACCIARI, *Icone della legge*, Milano, Adelphi, 1985, p. 69.
[17] KURT WEINBERG, *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*, Bern-München, Francke, 1963, pp. 130-131.

libro de Sigmund Hurwitz *Die Gestalt der sterbenden Messias* [*Las formas del Mesías moribundo*] recordará que, en la tradición judía, la figura del Mesías es doble. Desde el siglo II antes de Cristo, el Mesías se divide en efecto en un Mashiach ben Yosef y en un Mashiach ben Dawid. El Mesías de la casa de José es un Mesías que muere, derrotado en la lucha con las potencias del mal, mientras que el Mesías de la casa de David es el Mesías triunfante, que al final derrota a Armilos y restaura el reino. Si bien los teólogos cristianos generalmente tratan de dejar en la sombra este desdoblamiento de la figura mesiánica, es evidente que el Cristo, que muere y renace, reúne en su persona a los dos Mesías de la tradición judía. Es importante subrayar que Kafka, por su parte, estaba al corriente de esta tradición a través del libro de Max Brod *Heidentum, Christentum, Judentum* [*Paganismo, Cristianismo, Judaísmo*].

Scholem ha escrito que el Mashiach ben Yosef es una figura desolada, que no redime nada y cuya destrucción coincide con la destrucción de la historia. Aunque este diagnóstico sea por cierto verdadero, no estoy nada seguro de que pueda ser integralmente mantenido si se considera la función que el Mashiach ben Yosef debía desplegar en la economía del desdoblamiento de la figura mesiánica (que Kafka podía tener en mente al concebir a su campesino-Mesías). También en la tradición cristiana, que conoce un único Mesías, él tiene una doble tarea, ya que es a la vez redentor y legislador; y precisamente la dialéctica entre estas dos tareas constituye para los teólogos el problema específico del mesianismo (Campanella, en su tratado sobre la ley, define así la figura del Mesías, en

polémica tanto con Lutero como con Abelardo, precisamente a través de esta dialéctica: "Luterus no agnoscit legislatorem, sed redemptorem, Petrus Abelardus agnoscit solum legislatorem, non autem redemptorem. Ecclesia catholica utrumque agnoscit" [Lutero no desconoce al legislador, sí al redentor; Pedro Abelardo desconoce sólo al legislador, no al redentor; la Iglesia católica desconoce a ambos]).

Uno de los caracteres peculiares de las alegorías kafkianas es que ellas contienen a menudo en el desenlace una posibilidad de giro que invierta completamente el significado. Todos los intérpretes de la parábola "Ante la ley" la leen, en último análisis, como la apología de una derrota, del irremediable fracaso del campesino frente a la tarea imposible que la ley le pone. Ellos parecen olvidar, de este modo, las palabras con las que la historia precisamente concluye: "Aquí no podía entrar nadie más, porque esta entrada te estaba destinada solamente a ti. Ahora voy a cerrarla [*Ich gehe jetzt und schliesse ihn*]". Si es verdad que justamente en la apertura constituía, como hemos visto, el poder invencible de la Ley, podemos entonces imaginar que todo el comportamiento del campesino no era otra cosa que una complicada estrategia para conseguir su clausura e interrumpir así su vigencia sin significado. El sentido último de la historia no es entonces simplemente, en palabras de Derrida, el de "un acontecimiento que logra no ocurrir" (o que ocurre no ocurriendo: "Un événement qui arrive à ne pas arriver"); por el contrario, aquí algo se ha cumplido en forma verdadera y definitiva, y las aparentes aporías de lo acontecido al campesino expresan sobre todo la complejidad de la tarea mesiánica que en ella está alegorizada.

En este sentido cabe leer el enigmático pasaje de los *Cuadernos en octavo*, en los cuales se dice que "el Mesías vendrá sólo cuando no haya más necesidad de él, no llegará sino el día después de su llegada, vendrá no el último día sino el ultimísimo".[18] La particular doble estructura implícita en este *theologoumenon* mesiánico corresponde al paradigma que Benjamin debía tener en mente cuando habla, en la octava tesis, de "un estado de excepción efectivo" contrapuesto al estado de excepción en el que vivimos. Este paradigma es el único modo en el cual algo así como un *éschaton* –es decir, algo que pertenece al tiempo histórico y a su ley y, al mismo tiempo, les pone punto final– puede ser pensado. Mientras en la perspectiva de la vigencia sin significado tenemos que vérnoslas sólo con acontecimientos que acontecen sin ocurrir y, de ese modo, se difieren indefinidamente a sí mismos, aquí en cambio el acontecimiento mesiánico es pensado a través de una figura bi-unitaria, que constituye probablemente el verdadero sentido de la escisión del único Mesías (como de la única Ley) en dos figuras distintas, una que se consuma con la consumación de la historia y otra que, por así decir, adviene sólo el día después de su llegada. Sólo de este modo el acontecimiento del Mesías podrá coincidir con el tiempo histórico y, no obstante, no identificarse con él, obrando en el *éschaton* aquel "pequeño desplazamiento" en el que, según el dicho rabínico referido por Benjamin, consiste el reino mesiánico.

[18] FRANZ KAFKA, *Beim Bau der chinesischen Mauer*, en *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*, Frankfurt am Main, Fischer, 1994, vol. 6, p. 182; trad. cast.: *La muralla china. Cuentos, relatos y otros escritos*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1953.

Potencia

La potencia del pensamiento

¿Qué significa: "Yo puedo"?

En la filosofía occidental, el concepto de potencia tiene una larga historia y, al menos desde Aristóteles, ocupa un puesto central. Aristóteles opone –ligando, a la vez– la potencia (*dýnamis*) al acto (*enêrgeia*), y esta oposición, que atraviesa tanto su metafísica como su física, se transmite a partir de él como herencia primero a la filosofía y luego a la ciencia medieval y moderna. Si he elegido hablar hoy aquí del concepto de potencia, es porque mi propósito no es simplemente historiográfico. No se trata, para mí, de devolver actualidad a categorías filosóficas caídas hace tiempo en el olvido; estoy convencido, por el contrario, de que este concepto no dejó nunca de operar en la vida y en la historia, en el pensamiento y en la práctica de esa parte de la humanidad que acrecentó y desarrolló su *potencia* al punto de imponer su *poder* sobre todo el planeta. Más bien, siguiendo el consejo de Wittgenstein, según el cual los problemas filosóficos se hacen más claros si se los reformula como preguntas por el significado de las palabras, podría enunciar el tema de mi investigación como un intento por comprender el significa-

do del sintagma "yo puedo" ¿Qué queremos decir cuando decimos: "Yo puedo, yo no puedo"?

En la breve introducción a la recopilación *Requiem*, Ana Ajmátova recuerda como nacieron esas poesías. Eran los años de la Ezovschina y hacía meses que la poeta hacía la fila delante de la prisión de Leningrado, esperando tener noticias de su hijo, arrestado por delitos políticos. Con ella estaban en la fila decenas de otras mujeres que se reencontraban cada día en el mismo lugar. Una mañana, una de estas mujeres la reconoció y le dirigió esta única pregunta: "¿Puede usted decir esto?". Ajmátova guardó silencio por un instante y luego, sin saber porqué, se encontró con la respuesta entre los labios: "Sí, puedo".

Muchas veces me he preguntado qué había querido decir Ajmátova. ¿Quizá que tenía un talento poético tan grande, que sabía manejar con tanta habilidad el lenguaje, como para poder describir esa experiencia tan atroz, tan difícil de decir? No lo creo, no era esto lo que quería decir. A todo hombre le llega el momento en que debe pronunciar este "yo puedo" que no se refiere a ninguna certeza ni a ninguna capacidad específica, y que sin embargo lo empeña y lo pone completamente en juego. Este "yo puedo" más allá de toda facultad y de todo saber hacer, esta afirmación que no significa nada, pone al sujeto inmediatamente frente a la experiencia quizá más exigente –y sin embargo ineludible– con que le es dado medirse: la experiencia de la potencia.

¿Qué es una facultad?

Hay, de todos modos, una aporía: ¿por qué no hay sensación de los sentidos mismos [*tòn aisthéseon... aísthesis*]? ¿Por qué, en ausencia de objetos externos, ellos no nos ofrecen sensaciones, pese a tener en sí el fuego, el agua y los otros elementos de los que hay sensación? Esto sucede porque la facultad sensitiva [*tò aisthetikón*] no está en acto, sino sólo en potencia [*dynámei mónon*]. Por eso no tiene sensaciones, así como el combustible no se enciende por sí, sin un principio de combustión; de otro modo se consumiría a sí mismo y no tendría necesidad de un fuego existente en acto [*enthelcheíai... óntos*].

Estamos tan habituados a representarnos la sensibilidad como una facultad del alma, que este pasaje del *De Anima* (417 a 2-9) no nos parece problemático. El vocabulario de la potencia penetró tan profundamente en nosotros que no nos damos cuenta de que, en estas líneas, aparece por primera vez un problema fundamental que, como tal, sólo sale a la luz en la historia del pensamiento occidental en algunos momentos decisivos (en el pensamiento moderno, uno de estos momentos es la obra de Kant). Este problema –que es el problema original de la potencia– se enuncia en una pregunta: "¿Qué significa tener una facultad? ¿En qué modo existe algo así como una 'facultad'?".

La Grecia arcaica no concebía la sensibilidad, la inteligencia (o, menos aún, la voluntad) como "facultades" de un sujeto. La misma palabra *aísthesis* es, en su forma, un nombre de acción en *–sis*, que expresa una actividad real.

¿Cómo puede, entonces, existir una sensación en ausencia de sensación, existir una *aísthesis* en estado de anestesia? Estas preguntas nos introducen inmediatamente en el problema de lo que Aristóteles llama *dýnamis*, potencia (un término que, es bueno recordar, significa tanto potencia como posibilidad, y ambos significados no deberían estar nunca separados, como desgraciadamente sucede a menudo en las traducciones modernas). Cuando decimos que un hombre tiene la "facultad" de ver, la "facultad" de hablar (o, como Hegel escribe y Heidegger repetirá a su modo, la "facultad" de la muerte), cuando afirmamos simplemente "esto no está entre mis facultades", ya nos movemos en la esfera de la potencia. El término "facultad" expresa, así, el modo en que una cierta actividad es separada de sí misma y asignada a un sujeto, el modo en que un viviente "tiene" su praxis vital. Algo como una "facultad" de sentir se distingue del sentir en acto para que éste pueda ser referido propiamente a un sujeto. En este sentido, la doctrina aristotélica de la potencia contiene una arqueología de la subjetividad; es el modo en que el problema del sujeto se anuncia a un pensamiento que todavía no contiene esta noción. *Héxis* (de *écho*, "tener"), hábito, facultad es el nombre que da Aristóteles a esta inexistencia de la sensación (y de las otras "facultades") en un viviente. Lo que es así "tenido" no es una simple ausencia, sino que tiene más bien la forma de una privación (en el vocabulario de Aristóteles, *stéresis*, "privación", está en relación estratégica con *héxis*), es decir, de algo que atestigua la presencia de lo que falta al acto. Tener una potencia, tener una facultad significa: tener una privación. Es por esto que

la sensación no se siente a sí misma, como el combustible no se enciende por sí mismo. La potencia es, por tanto, la *héxis* de una *stéresis*: "A veces –se lee en *Metaph.* 1019 b 5-8– el potente es tal porque tiene algo, a veces porque algo le falta. Si la privación es de algún modo una *héxis*, el potente es tal o bien porque tiene una cierta *héxis*, o porque tiene la *stéresis* de ella."

Tener una privación

Que es esta segunda forma de la potencia (el tener una privación) la que le interesa a Aristóteles es evidente en el pasaje del *De anima* que sigue a aquél con el que comenzamos. Aristóteles distingue aquí (417 a 21 y ss.) una potencia genérica, que es aquella según la cual decimos que un niño tiene la potencia de la ciencia, o que es en potencia un arquitecto o un jefe de estado, de la potencia que compete a quien ya tiene la *héxis* correspondiente a ese determinado saber o a esa determinada habilidad. Es en este segundo sentido que se dice que el arquitecto tiene la potencia de construir aunque no esté construyendo, o que el citarista tiene la potencia de tocar la cítara aún cuando no lo esté haciendo. La potencia que está aquí en cuestión difiere esencialmente de la potencia genérica que compete al niño. El niño, escribe Aristóteles, es potente en el sentido de que deberá sufrir una alteración por el aprendizaje; quien ya posee una técnica, en cambio, no debe sufrir alteración alguna, sino que es potente a partir de una *héxis*, que puede no poner en acto o

bien actuar, pasando de un no ser en acto a un ser en acto (*e toû… mè energeîn dé, eis tò energeîn*, 417 a 32 - b 1). La potencia es definida, así, esencialmente por la posibilidad de su no-ejercicio, así como la *héxis* significa: disponibilidad de una privación. El arquitecto es potente en cuanto puede no-construir y el citarista es tal porque, a diferencia de quien es llamado potente sólo en sentido genérico y que simplemente no puede tocar la cítara, puede no-tocar la cítara.

Es de este modo que Aristóteles responde, en la *Metafísica*, a las tesis de los megáricos, que afirmaban, por lo demás no sin buenas razones, que la potencia existe sólo en el acto (*energê mónon dýnasthai*, *hótan dè mè energê ou dýnasthai*, 1046 b 29-30). Si eso fuese verdad, objeta Aristóteles, no podríamos considerar arquitecto al arquitecto cuando no construye, ni llamar médico al médico en el momento en que no está ejerciendo su arte. Está en cuestión, así, el *modo de ser* de la potencia, que *existe* en la forma de la *héxis*, del señorío sobre una privación. Hay una forma, una presencia de lo que no está en acto, y esta presencia privativa es la potencia. Como afirma Aristóteles sin reservas en un pasaje extraordinario de la *Física:* "La *stéresis*, la privación, es como una forma [*eîdos ti*, una especie de rostro: *eîdos* de *eidénai*, 'ver']" (193 b 19-20).

De la oscuridad

Una de las más significativas figuras de esta presencia privativa de la potencia es, en el *De anima*, la oscuridad [*skótos*].

Aristóteles está tratando aquí de la sensación y, en particular, de la visión (418 a 26- 418 b-31). El color, escribe, es objeto de la vista junto con otra cosa para lo que no tenemos nombre, pero que él sugiere llamar lo diáfano [*diaphanés*]. El término no se refiere aquí simplemente a los cuerpos transparentes, como el aire o el agua, sino a una cierta "naturaleza" [*phýsis*] presente en ellos que constituye lo que es propiamente visible en todo cuerpo. Aristóteles no define esta naturaleza, sino que se limita a postular su existencia (*ésti dé ti diaphanés*, "existe lo diáfano"); afirma, sin embargo, que el acto de esta naturaleza como tal es la luz y que la tiniebla es su potencia (418 b 9-10). Y si la luz es, como agrega enseguida, el color de lo diáfano en acto [*tò dè phôs hoîon chrômá esti toû diaphanoûs, hótan ê entelecheía diaphanès*], no sería entonces errado definir la oscuridad, que es la *stéresis* de la luz, como el color de la potencia. En todo caso, es una sola y la misma naturaleza que se presenta a veces como tinieblas y a veces como luz (*he gàr autè phýsis hotè mèn skótos hotè dè phôs estín*, 418 b 31- 419 a 1).

(El lugar común que pretende que la metafísica antigua es una metafísica de la luz no es, entonces, exacto. Se trata, más bien, de una metafísica de lo diáfano, de esta *phýsis* anónima tan capaz de la tiniebla como de la luz.)

Algunas páginas después, hablando del sentido común, Aristóteles se pregunta cómo sucede que, mientras vemos, nos sentimos ver (*aisthanómetha hóti horômen*, 425 b 12) o, mientras oímos, nos sentimos oír. En lo que respecta a la vista, eso puede suceder o bien porque nos sentimos ver con otro sentido o bien con la vista misma. La respuesta de

Aristóteles es que nos sentimos ver con el mismo sentido con que vemos. Esto implica, sin embargo, una aporía:

> Dado que sentir con la vista significa ver, y lo que se ve es el color más que lo que tiene el color, entonces, si lo que vemos es aquí al vidente mismo, es necesario que el principio del ver [*tò horôn prôton*] tenga a su vez color. Es claro, entonces, que "sentir con la vista" tiene más de un significado, porque aun cuando no vemos, distinguimos sin embargo con la vista la tiniebla de la luz. Entonces, el principio de la visión es, de algún modo, coloreado (425 b 17-25).

En este pasaje extraordinario, en que el problema de la potencia muestra su relación esencial con el de la autoafección, Aristóteles retoma y desarrolla la pregunta inicial: "¿Por qué, en ausencia de objetos externos, no hay sensaciones de los sentidos mismos?", a lo que había respondido afirmando que eso se da porque la sensación está en potencia, y no en acto. Las consideraciones sucesivas permiten comprender mejor el significado de esta respuesta. Cuando no vemos (es decir, cuando nuestra vista permanece en potencia), sin embargo distinguimos lo oscuro de la luz, vemos, por así decir, las tinieblas, como color de la visión en potencia. El principio de la visión "es, de algún modo, coloreado", y sus colores son lo oscuro y la luz, la potencia y el acto, la privación y la presencia. Esto significa que sentirse viendo es posible porque el principio de la visión existe tanto como potencia de ver cuanto como potencia de no-ver, y esta última no es una simple ausencia, sino algo que existe, la *héxis* de una privación.

La neurofisiología moderna parece estar, acerca de este punto, de acuerdo con Aristóteles. Cuando por ausencia de fuentes luminosas, o por tener los ojos cerrados, no vemos objetos externos, esto no significa, para la retina, la ausencia de toda actividad. Lo que sucede, por el contrario, es que la falta de luz pone en funcionamiento una serie de células periféricas llamadas *off-cells* que producen esa particular autoafección de la retina que llamamos lo oscuro. La oscuridad es verdaderamente el color de la potencia, y la potencia es esencialmente disponibilidad de una *stéresis*, potencia de no-ver.

Potencia para la tiniebla

En su comentario al *De anima*, Temistio capta, con particular agudeza, todas las implicaciones de este pasaje:

> Si la sensación no tuviese una potencia tanto para el acto como para el no-ser-en-acto, si ella fuese siempre y sólo en acto, no podría nunca percibir la oscuridad [*toû skótous*] ni oír el silencio; del mismo modo, si el pensamiento [*noûs*] no fuese capaz [...] tanto del pensamiento como del no-pensamiento [*ánoian*], no podría nunca conocer el mal, lo sin-forma [*ámorphon*], lo sin-figura [*aneídeon*] [...]. Si el pensamiento no tuviese comunidad con la potencia, no conocería la privación [*tàs steréseis*].

La grandeza –pero también la miseria– de la potencia humana es que ella es, también y ante todo, potencia de no

pasar al acto, potencia para la tiniebla. Si se considera que *skótos*, en el griego homérico, es ante todo la tiniebla que invade al hombre en el momento de la muerte, es posible medir todas las consecuencias de esta vocación anfibia de la potencia. La dimensión que ella le asigna al hombre es el conocimiento de la privación, es decir, nada menos que la mística como fundamento secreto de todo su saber y de todo su actuar (la idea medieval de un *Aristoteles mysticus* muestra aquí su pertinencia). Si la potencia fuera, de hecho, sólo potencia de ver o de hacer, si existiera como tal sólo en el acto que la realiza (y es esta potencia la que Aristóteles llama natural y atribuye a los elementos y a los animales alógicos), entonces no podríamos jamás hacer la experiencia de la oscuridad y de la anestesia, no podríamos jamás conocer, y por lo tanto dominar, la *stéresis*. El hombre es el señor de la privación, porque más que cualquier otro viviente está, en su ser, asignado a la potencia. Pero esto significa que está, también, consignado y abandonado a ella, en el sentido de que todo su poder obrar es constitutivamente un poder no-obrar; todo su conocer, un poder no-conocer.

Toda potencia es impotencia

En el libro *Theta* de la *Metafísica* Aristóteles ha tratado de medirse del modo más exhaustivo con las ambigüedades y las aporías de su teoría de la potencia. El momento quizá decisivo de este enfrentamiento se encuentra en los pasajes donde define la constitutiva copertenencia de potencia e

impotencia. “La impotencia [*adynamía*] –escribe (1046 a 29-31)– es una privación contraria a la potencia [*dynámei*]. Toda potencia es impotencia de lo mismo y con respecto a lo mismo [de lo que es potencia; *toû autoû kaí katà tò autò pâsa dýnamis adynamía*]”. *Adynamía*, “impotencia”, no significa aquí ausencia de toda potencia, sino potencia de no (pasar al acto), *dýnamis mè energeîn*. La tesis define, así, la ambivalencia específica de toda potencia humana, que, en su estructura originaria, se mantiene en relación con la propia privación; es siempre –y respecto de la misma cosa– potencia de ser y de no ser, de hacer y de no hacer. Esta relación constituye, para Aristóteles, la esencia de la potencia. El viviente, que existe en el modo de la potencia, puede la propia impotencia, y sólo en este modo posee la propia potencia. Puede ser y hacer, porque se mantiene en relación con el propio no-ser y no-hacer. En la potencia, la sensación es constitutivamente anestesia; el pensamiento, no-pensamiento; la obra, inoperosidad.

Pocas líneas después, Aristóteles precisa ulteriormente este estatuto anfibio de la potencia humana: “Lo que es potente [*tò dynatón*] puede [*èndéchetai*] no ser en acto [*mè energeîn*]. Lo que es potente de ser puede tanto ser como no ser. Lo mismo es, de hecho, potente de ser y de no ser [*tò autò ára dynatòn kaì eînai kaì mè eînai*]” (1050 b 10-12). *Déchomai* significa “acojo, recibo, admito”. Potente es aquello que acoge y deja suceder el no ser y este acoger del no ser define la potencia como pasividad y pasión fundamental. Y es en este doble carácter de la potencia donde, como es evidente en el término mismo con que Aristóteles expresa

lo contingente [*tò endechómenon*], radica el problema de la contingencia, de la posibilidad de no ser.

Si recordamos que en la *Metafísica* los ejemplos de la potencia-de-no son casi siempre extraídos del ámbito de la técnica y de los saberes humanos (la gramática, la música, la arquitectura, la medicina, etcétera), podemos decir entonces que el hombre es el viviente que existe en modo eminente en la dimensión de la potencia, del poder y del poder no. Toda potencia humana es, cooriginariamente, impotencia; todo poder-ser o poder-hacer está, para el hombre, constitutivamente en relación con la propia privación. Y éste es el origen de la desmesura de la potencia humana, tanto más violenta y eficaz respecto de la de los otros seres vivientes. Los otros vivientes pueden sólo su potencia específica, pueden sólo éste o aquel comportamiento inscripto en su vocación biológica; el hombre es el animal que *puede la propia impotencia*. La grandeza de su potencia se mide por el abismo de su impotencia.

Potencia, no libertad

Uno podría estar tentado de ver en esta doctrina de la naturaleza anfibia de toda potencia el lugar en que el problema moderno de la libertad podría encontrar su fundamento. Porque la libertad como problema nace precisamente por el hecho de que todo poder es, inmediatamente, también un poder-no, toda potencia es también una impotencia. Sería auténticamente libre, en este sentido, no quien pueda simplemente cumplir este o aquel acto ni quien simplemente pueda no cumplirlo, sino quien, manteniéndose en relación con la privación, puede la propia impotencia.

¿Cómo, entonces, no sólo Aristóteles no menciona nunca, en este contexto, el término "libertad", sino que tampoco evoca en modo alguno el problema de la voluntad y de la decisión? Es cierto, como Slomo Pines ha mostrado claramente, que para un griego el concepto de libertad define un *status* y una condición social y no, como para los modernos, algo que pueda ser referido a la experiencia y a la voluntad de un sujeto. Pero es decisivo que, para Aristóteles, la potencia, en cuanto se determina como *héxis* de una privación, como potencia de no-hacer y de no-ser, no puede ser asignada a un sujeto como un derecho o una propiedad. En el diccionario filosófico contenido en el libro *Delta* de la *Metafísica* (1022 b 7-10), se lee que la *héxis* es una relación entre quien tiene y lo que es tenido, entonces "es imposible tener una *héxis* [*échein héxin*, *héxis*, *habitus* es, como vimos, un término derivado del verbo "tener", "haber"], porque se llegaría al infinito, si fuese posible tener el hábito de lo que se tiene".

Que la *héxis* de una potencia no pueda ser, a su vez, poseída, significa la imposibilidad de un sujeto en el sentido moderno, es decir, de una conciencia autorreflexiva como centro de imputación de facultades y hábitos. Pero esto significa, también, que el problema de la potencia no tiene, para un griego –probablemente, con razón– nada que ver con el problema de la libertad de un sujeto.

No habrá nada de impotente

Ha llegado el momento de interrogar más de cerca la relación entre potencia e impotencia, entre el poder y el poder no. ¿Cómo puede, de hecho, una potencia pasar al acto, si toda potencia es ya siempre potencia de no pasar al acto? ¿Y cómo podemos pensar el acto de la potencia-de-no? Porque el acto de la potencia de tocar el piano es ciertamente, para el pianista, la ejecución de una pieza al piano; pero ¿cuál será, para él, el acto de su potencia de no tocar? ¿Y qué sucede con esta potencia de no tocar en el momento en que comienza a tocar? Así, el acto de la potencia de pensar será pensar éste o aquel pensamiento; pero, ¿cómo pensar el acto de la potencia de no-pensar? ¿Son, ambas potencias, tan asimétricas y heterogéneas, que estas preguntas no tienen sentido? Pero si en palabras de Aristóteles "toda potencia es impotencia de lo mismo y con respecto a lo mismo", el problema del destino de la impotencia en el pasaje al acto no puede ser simplemente dejado de lado.

La respuesta que Aristóteles da a estas preguntas constituye, pese a su drástica brevedad, una de las muestras más extraordinarias de su genio filosófico; y, sin embargo, permanece sin ser escuchada en la tradición de la filosofía:

> *Ésti dè dynatòn toûto hô eàn hypàrxe he energeia oû légetai échein tèn dýnamin, outhèn éstai adýnaton* (*Metaph*, 1047 a 24-25)

> Es potente aquel para el que, si sucede el acto del que es dicho que tiene la potencia, nada tendrá de impotente.

La lectura común entiende esta frase como si Aristóteles quisiera decir: es posible aquello respecto a lo cual no hay nada imposible. Ya Heidegger, en su curso sobre el libro *Theta* de la *Metafísica*, había ironizado sobre la "vacua sutileza" de los intérpretes que, con un "mal oculto sentimiento de triunfo" atribuyen a Aristóteles semejante tautología. La impotencia de que se dice que, en el momento del acto, no será nada no puede ser, en cambio, sino esa *adynamía* que, según Aristóteles, pertenece a toda *dýnamis*: la potencia de no (ser o hacer). La traducción correcta será, por lo tanto: "Es potente aquello por lo cual, si sucede el acto del que es dicho que tiene la potencia, nada tendrá de potente no (ser o hacer)" ¿Pero cómo entender, entonces, "nada tendrá de potente no"? ¿Cómo puede la potencia neutralizar la impotencia que le copertenece?

Un pasaje del *De interpretatione* aporta indicaciones precisas. A propósito de las negaciones y de los enunciados modales, Aristóteles distingue y, a la vez, pone en relación el problema de la potencia y el de la enunciación modal. Mientras la negación de un enunciado modal debe negar el modo y no el *dictum* (por lo que la negación de "posible que sea" es "no es posible que sea" y la negación de "posible que no sea" es "no es posible que no sea"), sobre el plano de la potencia las cosas son distintas; negación y afirmación no se excluyen. "Porque lo que es potente no está siempre en acto –escribe Aristóteles–, también la negación le pertenece: en efecto, puede también no caminar lo que es capaz de caminar y puede no ver lo que puede ver" (21 b 14-16). Por ello, en el libro *Theta* y en el *De anima*, la negación de la potencia (o, mejor, su privación) tiene, como vimos, siempre la forma:

"puede no" (y nunca: "no puede"). "Parece por ello que las expresiones 'posible que sea' y 'posible que no sea' remiten la una a la otra, porque la misma cosa puede ser y no ser. Las enunciaciones de este género no son, por lo tanto, contradictorias. En cambio, 'posible que sea' y 'no posible que sea' no están nunca juntas" (21b 35- 22 a 2).

Si llamamos privación al estatuto de la negación en la potencia, ¿cómo entender en modo privativo la doble negación contenida en la frase: "Nada tendrá de potente no (ser o hacer)"? En cuanto no contradictoria respecto a la potencia de ser, la potencia de no ser no debe aquí simplemente anularse, sino que, dirigiéndose a sí misma, deberá asumir la forma de un poder no-no ser. La negación privativa de "potente de no ser" es, así, "potente de no-no ser" (y no "no potente de no ser").

Lo que dice Aristóteles en el pasaje en cuestión es, entonces, algo quizá distinto y más interesante de lo que le hace decir la lectura tautológica de los comentadores modernos. *Si una potencia de no ser pertenece de forma original a toda potencia, será verdaderamente potente sólo quien, en el momento de pasar al acto, no anulará simplemente la propia potencia de no, ni la dejará atrás respecto del acto, sino que la hará pasar integralmente en él como tal, es decir, así, no-no pasar al acto.*

Don y salvación

Ahora podemos responder a las preguntas que nos habíamos hecho: ¿Qué sucede con la potencia de no en el momento en que el acto se realiza? ¿Cómo pensar el acto de

una potencia de no? La interpretación que proponemos nos obliga a pensar de un modo nuevo y no trivial la relación entre potencia y acto. El pasaje al acto no anula ni agota la potencia, sino que ella se conserva en el acto como tal y, marcadamente, en su forma eminente de potencia de no (ser o hacer). Aristóteles lo dice con claridad en un pasaje del *De anima* (417 b 2-7), cuyas implicaciones decisivas podemos en este momento comprender:

> Sufrir [*páschein*] no es un término simple sino que, por una parte, es una cierta destrucción por obra del contrario, y por la otra es más bien la conservación [*sotería*] de lo que está en potencia en lo que está en acto y es parecido a él, del mismo modo que la potencia [se conserva] con respecto al acto. En efecto, quien posee la ciencia se vuelve contemplante en acto [*theoroûn*], y esto no es una alteración [*alloioûsthai*, "devenir otro"], porque hay don a sí mismo [*eis hautó... epídosis*] y al acto.

La potencia (la sola potencia que interesa a Aristóteles, la que surge de una *héxis*) no pasa al acto sufriendo una destrucción o una alteración; su *páschein*, su pasividad consiste más bien en una conservación y en un perfeccionamiento de si (*epídosis*, literalmente "don adjuntado", significa también "acrecentamiento": Guillermo de Moerbeke traduce *in ipsum id additio* [agregándolo en él], y Temistio glosa *teléiosis*, "cumplimiento").

Debemos ahora medir todas las consecuencias de esta figura de la potencia que, donándose a sí misma, se salva y

acrecienta en el acto. Ella nos obliga a repensar completamente no sólo la relación entre la potencia y el acto, entre lo posible y lo real, sino también a considerar de modo nuevo, en la estética, el estatuto del acto de creación y de la obra y, en la política, el problema de la conservación del poder constituyente en el poder constituido. Pero es toda la comprensión del viviente lo que debe cuestionarse, si es verdad que la vida debe ser pensada como una potencia que incesantemente excede sus formas y sus realizaciones. Y quizá sólo desde esta perspectiva podremos al fin captar la naturaleza del pensamiento, si es verdad, como Aristóteles no se cansa de repetir, que es la potencia lo que define su esencia. Como afirma un pasaje conclusivo del *De anima* (429 b5-9):

> Cuando [el pensamiento] ha llegado a ser cada cosa, en el sentido de que quien sabe es llamado tal en acto (y esto sucede cuando puede pasar al acto por sí), permanece también entonces de algún modo en potencia […] y puede entonces pensarse a sí mismo.

Lo que la tradición filosófica nos ha acostumbrado a considerar como el vértice del pensamiento y, a la vez, como el canon mismo de la *enérgeia* y del acto puro –el pensamiento del pensamiento– es, en verdad, el don extremo de la potencia a sí misma, la figura completa de la potencia del pensamiento.

La pasión de la facticidad
Heidegger y el amor

La Stimmung ausente

Muchas veces se ha observado que el problema del amor está ausente de la obra de Heidegger. En *Sein und Zeit*, que contiene incluso una larga disertación sobre el miedo, la angustia y las otras *Stimmungen*, el amor se menciona una sola vez, en uno nota que reenvía a dos citas de Pascal y de Agustín. Así Koepp[1] en 1928 y Binswanger[2] en 1942 le

[1] WILHELM KOEPP, "Merimna und Agapei", en KOEPP (editor), *Reinhold-Seeberg-Festschrift*, Leipzig, Deichert, 1929.

[2] LUDWIG BINSWANGER, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich, Niehans, 1942. Veinte años después, Heidegger contesta estas críticas en el seminario de Zollikon, evocando explícitamente el nombre de Binswanger: "Dado que la cura es vista como la única constitución fundamental del *Dasein* aislado como sujeto y como determinación antropológica, puede aparecer con buenas razones como una interpretación del *Dasein* unilateral y sombría, que requiere una integración a través del 'amor'. Pero la cura, entendida correctamente, es decir de modo ontológico-fundamental, jamás es separable del 'amor'; ella nombra la constitución extático-temporal del carácter fundamental del *Dasein*, es decir, la comprensión del ser. El amor se funda de manera tan decisiva en la comprensión del ser, como la cura, entendida antropológicamente. Y podemos esperar que una determinación esencial del amor, que busque el hilo conductor en la determinación ontológico-fundamentológica del *Dasein*, será

reprochan a Heidegger el no haber hecho ningún lugar al amor en su analítica del *Dasein*, únicamente fundada sobre la *Sorge*; y, en un *Notiz*, sin duda hostil, Jaspers llega a escribir que la filosofía de Heidegger "ohne Liebe, daher auch im Stil unliebenswurdig" [carece de amor y por ello tampoco es agradable su estilo].[3]

Tales críticas, como observa Karl Löwith,[4] permanecen ociosas hasta que no logren reemplazar la analítica heideggeriana por una analítica centrada en el amor. Sin embargo el silencio –o el aparente silencio– de Heidegger sobre el amor es aún problemático. Sabemos, en efecto, que entre 1923 y 1926, mientras preparaba su obra fundamental, Heidegger vivió una apasionada relación amorosa con Hannah Arendt, en ese entonces su estudiante en Marburgo. Aunque las cartas y las poesías que documentan esta relación, conservadas en el *Deutsches Literaturarchiv* de Marbach, no son todavía accesibles,[5] se sabe por un testimonio de Arendt que, aún veinte años después de finalizado su amor, Heidegger afirmaba que aquella había sido "la pasión de su vida"[6] y que la composición de *Sein und Zeit* tuvo lugar en aquel momento bajo el signo del amor. ¿Cómo explicar, entonces, la ausencia del amor en la analítica del *Dasein*? Sobre todo si, por parte de Hannah Arendt, la relación había producido precisamente un libro sobre el amor. Me refiero a la *Doktordissertation* [tesis de doctorado], publicada en 1929, *Der Liebes-begriff bei Augustin* [*El concepto de amor en Agustín*], donde no es difícil encontrar la influencia de Heidegger. ¿Por qué entonces *Sein und Zeit* permanece tan silencioso sobre la cuestión del amor? Examinemos un poco más de cerca la nota sobre el amor en *Sein und Zeit*. Se encuentra en el § 29 dedicado a la *Befindlichkeit* [situación emotiva] y a las *Stimmungen* [tonalidades emotivas]. La nota no contiene una sola palabra de Heidegger, sino únicamente dos citas, la primera de Pascal ("Y de allí deriva que en lugar de decir, hablando de cosas humanas, que es necesario conocerlas para amarlas, lo que se ha vuelto proverbio, los santos dicen por el contrario, hablando de cosas divinas, que es necesario amarlas para conocerlas y que no se entra en la verdad sino por la caridad, de lo cual han hecho una de sus sentencias más útiles"), la segunda es de Agustín ("no intratur in veritatem, nisi per caritatem" [no se entra en la verdad sino por la caridad]). Ambas citas –y la segunda en particular– afirman una suerte de primacía ontológica del amor en tanto acceso

más profunda y de mayor alcance que la definición del amor, que ve en él sólo algo más elevado con respecto a la cura" (MARTIN HEIDEGGER, *Zollikoner Seminare*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1987, p. 237).

[3] KARL JASPERS, *Notizen zu Martin Heidegger*, München-Zürich, Piper, 1978, p. 34; trad. cast.: *Notas sobre Heidegger*, Madrid, Mondadori, 1990.

[4] KARL LÖWITH, "Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie", en OTTO PÖGGELER (editor), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Königstein, Athenäum, 1984, p. 76.

[5] Las cartas han sido, mientras tanto, publicadas: HANNAH ARENDT, MARTIN HEIDEGGER, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1998; trad. it.: *Lettere* 1925-1975 e altre testimonianza, Turín, Edizioni di Comunità, 2001; trad. cast.: *Correspondencia 1925-1975*, Barcelona, Herder, 2000.

[6] ELISABETH YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven-London, Yale University Press, 1984, p. 247; trad. it.: *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, Turín, Bollati Boringhieri, 1990; trad. cast.: *Hannah Arendt: una biografía*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2006.

a la verdad. Gracias a la publicación de las últimas lecciones marburguesas del semestre de verano de 1928, sabemos que la referencia a este papel fundamental del amor proviene de las conversaciones con Max Scheler sobre el problema de la intencionalidad. "Scheler es el primero –escribe Heidegger– en mostrar, en particular en el ensayo *Liebe und Erkenntnis* [*Amor y conocimiento*], que los comportamientos intencionales son de diferentes naturalezas y que, por ejemplo, el amor y el odio fundan el conocimiento. Scheler retoma aquí motivos presentes en Pascal y en Agustín" (*Met. Anf*, 169).[7] Tanto en el ensayo citado por Heidegger como en un texto contemporáneo, pero publicado después de su muerte bajo el título *Ordo Amoris* [*El orden del amor*], Scheler insiste sobre la condición originaria del amor. "El hombre –se lee en *Ordo Amoris*– antes de ser un *ens cogitans* [ser pensante] o un *ens volens* [ser que quiere], es un *ens amans* [ser que ama]." [*Der Mensch ist, ehe er ein* ens cogitans *oder ein* ens volens *ist, ein* ens amans]. Heidegger es entonces

[7] Las obras de Heidegger son citadas con las siguientes abreviaturas, seguidas del número de tomo, cuando corresponde, y de página: *SuZ* (= *Sein und Zeit*, op. cit. ; trad. cast.: *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997); *Weg.* (= *Wegmarken*, op. cit.; trad. cast.: *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000); *Nietzsche* (= *Nietzsche*, op. cit.; trad. cast.; *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2005); *Sache* (= *Zur Sache des Denkens*, op. cit.; trad. cast.: *Tiempo y Ser*, Tecnos, Madrid, 1999); *Gel.* (= *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959; trad. cast.: *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994); *Ar. Met.* (= *Aristoteles, Metaphysik Meta I-3*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1981, vol. 33 de *Gesamtausgabe*); *Met. Anf.* (= *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1978, vol. 26 de *Gesamtausgabe*); *Phän. Int.* (= *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1985, vol. 61 de *Gesamtausgabe*).

plenamente conciente de la importancia fundante del amor, fundante en el sentido en que condiciona precisamente la posibilidad del conocimiento y del acceso a la verdad. Por otra parte, en las lecciones del semestre de verano de 1928, la referencia al amor tiene lugar en el contexto de una discusión sobre el problema de la intencionalidad, en la cual Heidegger critica la concepción corriente de la intencionalidad como relación cognitiva entre un sujeto y un objeto. Este texto es precioso porque, a través de esta crítica, que no exime a su maestro Husserl, Heidegger muestra cómo se realiza, para él, la superación de la noción de intencionalidad hacia aquella estructura de la trascendencia que *Sein und Zeit* llama *In-der-Welt-sein* [ser-en- el-mundo]. En la concepción de la intencionalidad como la relación entre un sujeto y un objeto aquello que, según Heidegger, permanece inexplicable y que sería necesario justamente explicar, es la relación en sí misma:

> Esta falta de explicación se vuelca sobre la indeterminación de *aquello* que está allí en relación […]. Si recientemente se ha intentado concebir esta relación como una relación de ser […]. Con esta explicación no se aclara nada, en tanto no se dice cuál es el género de ser que está allí en cuestión y en tanto el género de ser de los entes, entre los que debe jugarse la relación, permanece oscuro […]. El ser se piensa aquí, a la manera de Hartmann y de Scheler, como ser disponible [*Vorhandensein*]. Ahora bien esta relación no es nada, pero tampoco es nada de lo que es en el sentido de algo simplemente disponible […]. Una de las tareas

preliminares de *Sein und Zeit* consiste en llevar a la luz esta relación en su esencia original (*Met. Anf.*, 163-164).

Más original aún que la relación sujeto-objeto es, para Heidegger, la autotrascendencia del *In-der-Welt-sein*, en la que el *Dasein* se abre al mundo más allá de toda subjetividad. Antes que algo como un sujeto o un objeto pueda constituirse, el *Dasein* –tal es una de las tesis centrales de *Sein und Zeit*– ya está abierto al mundo: "el conocer mismo se funda en un ya-estar-en-medio-del-mundo" ["Das Erkennen selbst vorgängig gründet in einem Schon-sein-bei-der-Welt"] (*SuZ*, 61). Y esto no significa que a partir de esta trascendencia original, algo como una intencionalidad pueda ser comprendida en cuanto a su modo de ser propio.

Por lo tanto, si Heidegger, reconociendo plenamente el estatuto del amor, no trata temáticamente este problema, es precisamente porque el modo de ser de la apertura más originaria de todo conocimiento (aquella que, según Agustín y Scheler, tiene lugar en el amor) es, en cierto sentido, el problema central de *Sein und Zeit*. Por otra parte el amor, si se lo quiere comprender a partir de esta apertura, ya no puede ser concebido según la representación corriente, como una relación entre un sujeto y un objeto o como la relación entre dos sujetos. Este tiene más bien que encontrar su sitio y su articulación en el *Schon-sein-bei-der-Welt* [ya estar junto al mundo] que caracteriza la trascendencia del *Dasein*.

Ahora bien, ¿cuál es el modo de ser de este *Schon-sein-bei-der-Welt*? ¿En qué sentido el *Dasein* está siempre próximo al mundo y a las cosas que lo circundan, incluso antes de

conocerlas? ¿Cómo es posible para el *Dasein* abrirse a algo sin hacer de ello el correlato objetivo de un sujeto cognoscente? ¿Y como es posible que la misma relación intencional sea llevada a la luz en cuanto a su modo de ser particular y en su primacía con respecto al sujeto y al objeto?

Es en este contexto que Heidegger introduce la noción de facticidad [*Faktizität*].

Facticidad y Dasein

La novedad más importante que resulta de la publicación de los cursos a comienzos de los años veinte consiste en la posición central que desde ahora se debe reconocer, en el desarrollo del pensamiento de Heidegger, a las nociones de facticidad y de vida fáctica [*faktisches Leben*]. El abandono de la noción de intencionalidad (y de la de sujeto que le era correlativa) se ha hecho posible por la puesta en escena de esta categoría, según la secuencia: intencionalidad-facticidad-*Dasein*. En los próximos años, ciertamente una de las tareas de la filología heideggeriana será hacer explícito este pasaje y reconstruir su genealogía (además de explicar el eclipse progresivo de la noción de facticidad en la última etapa del pensamiento de Heidegger). Las consideraciones que siguen no son más que una primera contribución en esta dirección.

Los primeros alumnos de Heidegger ya habían subrayado la importancia del concepto de facticidad en la formación del pensamiento del maestro. Así, ya desde 1927, el matemático y filósofo Oskar Becker, en una publicación que

ocupa la segunda mitad del *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* [*Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*], donde apareció la primera edición de *Sein und Zeit*, afirmaba: "Heidegger designa como ontología la hermenéutica de la facticidad, vale decir, la interpretación del *Dasein* humano".[8] Becker se refiere aquí al título del curso del semestre de verano de 1923 en Friburgo: *Ontologie oder Hermeneutik der Faktizität* [*Ontología o hermenéutica de la facticidad*].[9] ¿Qué quiere decir este título? ¿En qué sentido la ontología, la doctrina del ser, es una doctrina de la facticidad?

Remitirse a Husserl y a Sartre, lugar común de los diccionarios filosóficos sobre el término "facticidad", es erróneo, porque el uso heideggeriano es completamente diferente. Heidegger distingue la *Faktizität* del *Dasein* de la *Tatsächlichkeit*, simple factualidad de los entes intramundanos. Es al inicio de las *Ideen* que Husserl define la *Tatsächlichkeit* de los objetos de la experiencia. Estos objetos, escribe, se presentan como algo que se encuentra en un punto determinado del espacio y el tiempo, y que posee cierto contenido de reali-

[8] OSKAR BECKER, "Mathematische Existenz. Untersuchung zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene", en EDMUND HUSSERL (al cuidado de), *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Halle an der Saale, Niemeyer, 1927, vol. VIII, p. 621.

[9] El libro ha sido publicado como vol. 63 del *Gesamtausgabe* con el título: *Ontologie. Phänomenologische Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1988; trad. cast.: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1998. El concepto de "experiencia vital fáctica" también es central en el curso del semestre de verano de 1920, publicado como vol. 59 de la *Gesamtausgabe: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrücks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1993.

dad, pero que, considerado según su esencia, también podría estar en otro lugar y de otro modo. Husserl insiste pues sobre la contingencia [*Zufälligkeit*] como carácter esencial de la factualidad. Por el contrario, el carácter propio de la facticidad no es, para Heidegger, la *Zufälligkeit*, sino la *Verfallenheit*. Todo se complica en Heidegger por el hecho de que el *Dasein* no está simplemente arrojado, como en Sartre, en el "ahí" de una contingencia ya dada, sino que es y ha de ser su propio "ahí", él mismo es el *Da* del ser. Una vez más, la diferencia de los modos del ser es aquí decisiva.

No es verosímil buscar en Husserl el origen de la acepción heideggeriana del término, sino más bien en Agustín, quien escribe "*facticia est anima*",[10] el alma humana es facticia en el sentido en que ha sido "hecha" por Dios. En latín, *facticius* se opone a *nativus* y significa "*qui non sponte fit*", lo que no es natural, que no se ha dado el ser a sí mismo ("que es hecho por las manos y no por la naturaleza", como dice el viejo Calepino). Es necesario entender aquí el término en toda su crudeza, porque es el mismo adjetivo del que se sirve Agustín para designar a los ídolos paganos, en una acepción que parece corresponder perfectamente a nuestro término "fetiche": "*genus* [...] *facticiorum deorum*", un género de dioses facticios.

Es necesario no olvidar este origen de la palabra que la reconduce a la esfera semántica de la no-originariedad y del artificio, si se quiere comprender el desarrollo de este

[10] Cfr. la voz *facticius* en el *Thesaurus linguae latinae* y la voz *facio* en el diccionario etimológico de Ernout-Meillet.

concepto en el pensamiento de Heidegger. Lo importante es que aquí esta experiencia de un facticidad, por lo tanto de una no-originalidad constitutiva, es precisamente, para Heidegger, la experiencia original de la filosofía, el único punto de partida legítimo para el pensamiento.

Una de las primeras apariciones de esta acepción del término *faktisch* se encuentra (según lo que podemos juzgar del estado actual de la *Gesamtausgabe*), en el curso del semestre de verano de 1921 sobre Agustín y el neoplatonismo, según los testimonios de Pöggeler y Oskar Becker.[11] Heidegger quiere mostrar aquí que la fe cristiana primitiva (a diferencia de la metafísica neoplatónica que pensó el ser como algo *stets Vorhandenes* y consecuentemente como el *fruitio dei*,[12] como gozo de una presencia eterna) era una experiencia de la vida en su facticidad y en su esencial inquietud (*Unruhe*).

[11] OTTO PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963, págs. 36-45; trad. cast.: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1993. Cfr. también OSKAR BECKER, *Dasein und Dawesen*, Pfullingen, Neske, 1963 y KARL LEHMANN, "Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger", en OTTO PÖGGELER (editor), *Heidegger. Perspektiven*, op. cit., págs. 140-168. [Por el momento el curso ha sido publicado como vol. 60 de la *Gesamtausgabe: Phänomenologie der religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1995; trad. it.: *Fenomenologia della vita religiosa*, Milano, Adelphi, 2003; hay trad. cast. en dos volúmenes: *Estudios sobre mística medieval*, Madrid, Siruela, 1997 e *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Siruela, 2006.

[12] La oposición agustiniana entre *uti*, servirse de algo en vista de otros fines, y *frui*, gozar de una cosa por sí misma, es importante para la primera distinción entre *Vorhandenheit* y *Zuhandenheit* en *Sein und Zeit*. Como diremos más adelante, la facticidad del *Dasein* se opone tanto a la *Vorhandenheit* [simple presencia] como a la *Zuhandenheit* [estar a la mano] y por lo tanto no puede ser objeto precisamente ni de un *frui* ni de un *uti*.

Como ejemplo de esta *faktische Lebenserfahrung* [experiencia vital fáctica], Heidegger analiza un pasaje del capítulo 23 del libro X de las *Confesiones*, donde Agustín discute la relación del hombre con la verdad:

> He conocido hombres que quisieron engañar a otros, pero ninguno que quisiera ser engañado [...]. Queriendo engañar sin ser engañados, aman la verdad cuando se descubre y la odian cuando ella los revela a sí mismos [*cum si ipsa indicat... cum eos ipsos indicat*]. Y la sanción que la verdad les inflige es ésta: ellos no quieren ser develados por ella, pero ella los revela, quedando sin embargo velada para ellos. Así está hecho el corazón humano: ciego y holgazán, indigno y deshonesto, quiere permanecer oculto, pero no quiere que nada le sea ocultado [*latere vult si autem ut lateat aliquid no vult*]. Sin embargo lo que le sucede es que no está oculto a la verdad, mientras que para él la verdad permanece oculta.

Lo que le interesa aquí a Heidegger, en cuanto al carácter esencial de la experiencia facticia, es esta dialéctica de la latencia y la ilatencia,[13] este doble movimiento por el cual aquel que quiere conocer todo permaneciendo oculto en el conocimiento, es conocido por un conocimiento que le permanece oculto. La facticidad es la condición de lo que vive oculto en su apertura, de lo que se expone en su mismo retraerse. Desde el principio, la facticidad es así definida por esta misma copertenencia de latencia e ilatencia que señala,

[13] Ver nota 1 en el ensayo "Tradición de lo inmemorable" de este volumen.

para Heidegger, la experiencia de la verdad y el ser. Es este mismo movimiento, esta inquietud de la facticidad lo que está en el centro de las lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1921-1922, cuyo título es *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles* [*La interpretación fenomenológica de Aristóteles*], pero que están consagradas en gran parte al análisis de lo que Heidegger llama ahora *das faktische Leben*, lo que más tarde se convertirá en el *Dasein*. Heidegger empieza aquí a afirmar el carácter original e irreducible de la facticidad por el pensamiento:

> [Las determinaciones de la vida facticia] no son cualidades indiferentes que podrían ser constatadas en un modo superficial, como cuando digo: aquella cosa allí es roja. Ellas están en vida en la facticidad, vale decir que ellas encierran posibilidades facticias, de las que no pueden librarse nunca –nunca, a Dios gracias [*Gott seis Dank, nie*]–; en consecuencia, una interpretación filosófica que contemple lo que es más importante en la filosofía: la facticidad, en la medida en que es auténtica debe ser también facticia; y de modo tal, que en tanto filosofía facticia, ella se dé radicalmente las posibilidades de decisión y, de este modo, se conceda a sí misma. Pero esto sólo es posible si ella existe –según el modo de su *Dasein* [*wenn sie da ist –in der Weise ihres Dasein*] (*Phän. Int.*, 99).

Lejos de significar (como en Sartre y en Husserl) la inmovilidad de una situación de hecho, la facticidad designa el "carácter del ser [*Seinscharakter*]" y la "e-moción [*Beweg-*

theit]" propia de la vida. El análisis que Heidegger esboza aquí constituye una suerte de prehistoria de la analítica del *Dasein*[14] y de la autotrascendencia del *in-der-Welt-sein*, en las que se encuentran, bajo otros nombres, todas las determinaciones fundamentales. La facticidad no está nunca en el mundo como un simple objeto:

> La e-moción (de la vida facticia) es tal que, como movimiento, se dona a sí misma y en sí misma; es la e-moción de la vida facticia que constituye a esta última, de tal modo que la vida facticia, en cuanto vive en el mundo, no produce ella misma su movimiento, sino que vive el mundo como el en-donde [worin], el de-donde [*worauf*] y el por-donde [*wofür*] de la vida (*Phän. Int.*, 130).

El movimiento fundamental [*Grundbewegung*] de la vida facticia es llamado por Heidegger como *Ruinanz* (del latín *ruina*, derrumbamiento, caída): es la primera aparición de lo que, en *Sein und Zeit*, será *die Verfallenheit*. La *Ruinanz* presenta el entrelazamiento mismo de lo propio y de lo impropio, de lo *spontaneus* y de lo *facticius*, que constituye también la *Geworfenheit* del *Dasein*: "Un movimiento que se produce a sí mismo y que a su vez no se produce a sí mismo, pero que produce el vacío en el que se mueve: su vacío es su misma posibilidad de movimiento" (*Phän. Int.*, 131). Y en tanto que expresa la estructura fundamental de

[14] Cfr. en el mismo sentido, las consideraciones de HARTMUT TIETJEN, "Philosophie und Faktizität", en *Heidegger Studies*, , nº 2, 1986, págs. 11-40.

la vida, Heidegger acerca la facticidad al concepto de *kínesis* en Aristóteles.[15]

Lo que todavía buscaba su vocabulario en el curso de comienzos de los años veinte encuentra, con *Sein und Zeit*, el dispositivo teórico que se ha vuelto familiar aquí. Ya en el § 12, en el momento de definir la comprensión fundamental [*Grundverfassung*] del *Dasein*, Heidegger introduce el concepto de facticidad. Para situar correctamente este concepto, hace falta ante todo insertarlo en el contexto de una distinción de los modos de ser. *In-der-Welt-sein*, dice Heidegger, no significa la propiedad de un ente disponible [*Vorhandenes*], por ejemplo de una cosa corpórea [*Körperding*], que se encontraría en otro ente de la misma manera en que el agua está en el vidrio o el vestido en el armario. *In-sein* expresa más bien la estructura propia del *Dasein*. Se trata de un *Existenzial* y no de un *Kategorial*. Dos entes sin mundo [*weltlos*] pueden, en efecto, estar el uno al lado del otro (así se dice que la silla está junto a la pared), se puede decir incluso que uno toca al otro. Pero para que se pueda hablar de un tocar en el sentido propio de la palabra, para que la silla pueda estar realmente cerca de la pared (en el sentido de *sein-bei-der-Welt*), hace falta ante todo que la pared sea para la silla algo que ésta pueda encontrar.

[15] "Problem der Faktizität, Kinesis – Problem" (*Phän. Int.*, 117). Si se recuerda el papel fundamental que, según Heidegger, desarrollaba la *kínesis* en el pensamiento de Aristóteles (ya en los seminarios de Le Thor, la presentaba como la experiencia fundamental del pensamiento de Aristóteles), se podrá valorar también el lugar central que ocupa el concepto de facticidad en el pensamiento del primer Heidegger.

¿Qué ocurre con el *Dasein*, que no es, en cuanto tal, privado de mundo [*weltlos*]? Es necesario no subestimar la dificultad conceptual que está aquí en cuestión. Si el *Dasein* fuera un simple ente intramundano, no podría encontrar nunca el ente que él mismo es, ni a los otros entes; pero, por otro lado, si él estuviera desprovisto de todas las dimensiones del hecho, ¿cómo podría encontrar algo? Para estar cerca del ente, para tener un mundo, el *Dasein* debe, por así decir, ser un *Faktum* sin ser factual, debe ser un *Faktum* y, al mismo tiempo, tener un mundo. Y aquí interviene la noción de facticidad:

> [El *Dasein*] puede ser concebido, con cierto derecho y dentro de ciertos límites, como un ente sencillamente disponible [*nur Vorhandenes*]. Por esto es suficiente no tomar en consideración o no observar la constitución existencial del *In-sein*. Esta posibilidad de concebir al *Dasein* sencillamente como disponible no debe sin embargo ser confundida con una suerte de disponibilidad que es propia del *Dasein*. Esta disponibilidad no se vuelve accesible haciendo una abstracción de las estructuras específicas del *Dasein*, sino, por el contrario, una vez que han sido entendidas preliminarmente. El *Dasein* entiende su ser más propio en el sentido de cierto ser disponible factual [*tatsächlichen-Vorhandenseins*]. Y sin embargo la factualidad [*Tatsächlichkeit*], que está en cuestión en aquel hecho que es mi propio *Dasein*, difiere ontológicamente de modo fundamental de la aparición factual de un mineral cualquiera. La factualidad del *Faktum* que es el *Dasein*, que cada *Dasein* es en su momento, nosotros la llamamos su

> facticidad. La estructura enredada de esta determinación de ser no se capta enseguida como problema sino a la luz de las constituciones fundamentales ya elaboradas del *Dasein*. El concepto de facticidad incluye en sí el *ser-en-el-mundo* de un ser intramundano, de tal forma que este ente pueda entenderse tomado en su destino con el ser del ente que viene a encontrarse en el interior de su propio mundo (*SuZ*, 56).

Desde un punto de vista formal, la facticidad nos pone frente a la paradoja de un *Existenzial* que también es un *Kategorial* y de un *Faktum* que no es factual. Ni *vorhanden* ni *zuhanden* ni pura disponibilidad, ni objeto de uso, la facticidad es un modo de ser específico, cuya conceptualización caracteriza de modo esencial la reformulación heideggeriana de la cuestión del Ser. Esta última es ante todo –es bueno no olvidarlo– una nueva articulación de los modos del ser.

La explicitación más clara de los caracteres de la facticidad se encuentra en el § 29, consagrado al análisis de la *Befindlichkeit* y la *Stimmung*. En la *Stimmung* tiene lugar una apertura que precede a todo conocimiento y a toda *Erlebnis* [vivencia]. Ella es *die primäre Entdeckung der Welt*, el develamiento original del mundo. Pero lo que caracteriza este develamiento no es la plena luz del origen, sino precisamente una facticidad y una oscuridad irreducible. El *Dasein* es llevado por las *Stimmungen* ante los otros entes y sobre todo ante el ente que es él mismo; pero en cuanto no se ha llevado él mismo en su *Da*, es entregado irremediablemente a lo que ya tiene en frente, a lo que mira como un enigma inexorable.

> En la *Gestimmtheit* [disposición], el *Dasein* ya está abierto siempre según una disposición dada como el ente al que el *Dasein* ha sido entregado en su ser, como el ser que, existiendo, tiene que ser. Abierto no quiere decir reconocido en cuanto tal [...]. Lo puro "que es él" se muestra: de dónde y hacia quién permanecen en la oscuridad [...]. Este carácter de ser donde el *Dasein*, oculto en su procedencia y en su dirección, es descubierto en sí mismo de modo mucho más revelador, esto "que él es" lo llamamos ser-arrojado de este ente en su *Da*. La expresión "ser-arrojado" debe dar a entender la facticidad del ser consignado a... La facticidad no es la factualidad del *Factum brutum* de un ente-allí-delante; ella es, por el contrario, un carácter de ser del *Dasein* inherente a la existencia, aunque se empieza con el ser rechazado [*abgedrängte*] (*SuZ*, 134-135).

Detengámonos un instante en los rasgos de esta facticidad, de este ser arrojado facticio (hemos visto que Heidegger reconduce la *Geworfenheit* a la facticidad) que, en tanto categoría que dirige la analítica del *Dasein*, ha quedado muchas veces no-cuestionada con respecto a su procedencia y su estructura propias.

El primer rasgo de la facticidad es *die ausweichende Abkehr*, la diversión evasiva. La apertura del *Dasein* lo consigna a algo de lo que no se puede sustraer, pero que también lo evita y lo mantiene inaccesible en su constante diversión:

> La *Befindlichkeit* abre al *Dasein* en su ser arrojado y ante todo principalmente en el modo de su diversión evasiva

[*und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr*] (*SuZ*, 136).

A este carácter de ser del *Dasein* pertenece entonces desde el principio una suerte de represión original: *abgedrängte*, el adjetivo del que se sirve Heidegger, designa algo que ha sido desplazado, rechazado, pero no completamente cancelado y que permanece, por así decir, presente bajo las formas de su ocultamiento, como en la *Verdrängung* freudiana.[16]

El rasgo más esencial de la facticidad, de la que todos los otros derivan, es expresado por Heidegger bajo una forma que conoce numerosas variaciones, pero que permanece constante en cuanto a su núcleo conceptual: "El *Dasein* es consignado al ente que él es y ha de ser", "El *Dasein* es y ha de ser su *Da*", "El *Dasein* es a cada momento su posibilidad", "Al *Dasein* le va, en su ser, este ser mismo". ¿Qué significan estas fórmulas en tanto expresiones de la facticidad? Las lecciones del semestre de verano de 1928 en Marburgo, que muchas veces contienen comentarios preciosos de algunos pasajes capitales de *Sein und Zeit*, lo explican sin posibilidad de error: "[*Dasein*] *bezeichnet das Seiende, dem seine eigene Weise zu sein in einem bestimmten Sinne ungleichgültig ist*", "*Dasein* designa el ente para el cual ser su modo de ser no le es, en un sentido determinado, indiferente" (*Met. Anf.*, 171).

El *Dasein* es y ha de ser su modo de ser, su manera, su "guisa", se podría traducir con una palabra que corresponde

[16] La analogía es evidentemente sólo formal.

etimológica y semánticamente al término alemán *Weise*.[17] Es necesario reflexionar sobre esta formulación paradójica, que para Heidegger señala la experiencia original del ser y sin la cual tanto la repetición de la *Seinsfrage* como la relación entre esencia y existencia bosquejada en el § 9 de *Sein und Zeit*, permanecen estrictamente ininteligibles. Las dos determinaciones fundamentales de la ontología clásica, la *existentia* y la *essentia*, el *quod est* y el *quid est*, el *Dasein* [el que es] y el *Wassein* [el qué es] se contraen la una en la otra en una constelación cargada de tensión. Para el *Dasein* (que es y ha de ser su *Da*) vale la misma indisociabilidad de *ón* y *poîon*, de ser y de ser-tal, de existencia y esencia que Platón afirma del alma, en la *Séptima carta* (343 b-c).

Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz. Die an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene "Eigenschaften" eines so und so "aussehenden" vorhandenen Seiende, sondern je mögliche Weisen zu sein und nur das. Alles Sosein dieses Seiende ist primär Sein (*SuZ*, 42).

[17] La palabra *Weise* (de la misma raíz del alemán *Wissen* y del latín *video*) debe ser considerada como un *terminus technicus* del pensamiento de Heidegger. En las lecciones del semestre de invierno de 1921-1922, Heidegger juega sobre todos los sentidos posibles del verbo *weisen* y de sus derivados: "Leben bekommt jeweils eine Grundweisung und es wächst in eine solche hinein [...] Bezugssinn je in einer Weise ist in sich ein Weisen und hat in sich eine Weisung, die das Leben sich gibt, die es erfährt: Unterweisung" ["La vida recibe en cada caso una consigna fundamental y crece en su interior [...]. El sentido de referencia, que asume en cada caso una determinada forma y un signo diferente, es en sí mismo un señalar y tiene en sí una consigna que la vida se da sí misma y de la que tiene experiencia: en-señamiento] (*Phän. Int.*, 98)

La esencia del *Dasein* reside en su existencia. Los caracteres relevables en este ente no son, por lo tanto, propiedades disponibles de un ente que tiene éste o aquel aspecto, por el contrario son siempre sólo posibles modos de ser. Cada ser-tal de este ente es ante todo ser.

"Cada ser-tal de tal ente es ante todo ser": antes que la definición del estatuto ontológico de Dios (*Deus est suum esse*),[18] hace falta pensar aquí quizás en la filosofía positiva de Schelling y en su concepto de *das Seyende Sein*, ser el ente, donde el verbo ser se entiende en sentido transitivo: el *Dasein* tiene que ser su ser-tal; tiene que existir su esencia y esencializar su existencia.[19]

[18] En la *Carta sobre el humanismo* (*Weg*., 158-159), Heidegger niega explícitamente esta interpretación de la relación *existential essentia*: "La peor equivocación sería pretender explicar esta proposición sobre la esencia ek-sistente del hombre como si fuera la transposición secularizada y aplicada al hombre de un pensamiento de la teología cristiana sobre Dios (*Deus est suum esse*); porque la existencia no es la realización de una esencia como tampoco una esencia produce ni pone por sí misma lo Esencial". Otro pasaje de la misma carta (*ibid*., 160) muestra que la relación existencia/esencia sigue siendo una apuesta fundamental del pensamiento de Heidegger, aún después de *Sein und Zeit*. "En *Sein und Zeit*, una proposición sobre la relación *essential existentia* de ninguna manera puede ser formulada todavía, porque en aquel libro sólo se trata de preparar un terreno preliminar."

[19] Una genealogía de la contracción de *essentia* y *existentia* que hace Heidegger, mostraría que muchas veces esa relación ha sido pensada, en la historia de la filosofía, de un modo mucho más complejo que como simple oposición. Sin referirnos a Platón (que en la *Carta séptima* afirma explícitamente la indiscernibilidad del *ón* y de *poîon*), incluso el *tí ên eînai* aristotélico podría ser entendido en la misma perspectiva. En cuanto a la sustancia de los estoicos, la noción de *ídios poîon* implica precisamente la paradoja de un "ser-tal" [*poîon*] que es también propio. Así V. Goldschmidt ha mostrado que las "maneras de ser" [*pôs échein*] no constituyen una determinación extrínseca de la sustancia, sino que

En tanto *Seinscharakter* [carácter del Ser], la facticidad expresa entonces el carácter ontológico original del *Dasein*. Si Heidegger puede, con un solo y único gesto, formular de nuevo la cuestión del sentido del ser y tomar distancia de la ontología tradicional, es porque el ser que está en juego en *Sein und Zeit* tiene desde el principio el carácter de la facticidad. Por ello toda cualidad, todo ser-así, nunca es una "propiedad" para el *Dasein*, sino únicamente una *mögliche Weise zu sein*, un posible modo de ser, fórmula que es preciso entender según la misma contracción ontológica que se expresa en el *possest*[20] de Nicolás de Cusa. La apertura original se produce en este movimiento facticio en el que el *Dasein* tiene que ser su *Weise*, su manera de ser, y en el que el ser y su "guisa" son al mismo tiempo discernibles y uno.

Y aquí es preciso divisar la raíz del *ausweichende Abkehr*, de la diversión evasiva y de la impropiedad constitutiva que definen al *Dasein*. En cuanto tiene de ser su modo de ser, el *Dasein* nunca puede verdaderamente apropiarse: cerrado en lo que lo abre, escondido en lo que lo expone, oscurecido por su propia luz –tal es la dimensión facticia de este *Lichtung*, cuyo nombre es realmente algo así como un *lucus*

la revelan y la ejercitan ("hacen gimnasia con ella", según la bella imagen de Epicteto, en la que el verbo *gymnázo* contiene también la idea de desnudez). Todavía queda por interrogar la relación entre la definición spinoziana de *causa sui* [causa de sí] ("*cuius essentia* involvit *existentiam*" [cuya esencia envuelve la existencia]) y la determinación heideggeriana de *Dasein* ("*das Wesen des Dasein* liegt *in seiner Existenz*").

[20] *Possest* es un neologismo de Nicolás de Cusa, formada con el infinitivo "poder" más la tercera persona del indicativo de "ser", "*est*". [N. de T.]

a non lucendo.[21] La formulación según la cual la ontología heideggeriana sería una hermenéutica de la facticidad retoma aquí todo su sentido. La facticidad no se suma al *Dasein* en un segundo momento; se inscribe por el contrario en su misma estructura de ser. Estamos aquí en presencia de algo que podría ser definido, con un oxímoron, como una "facticidad original" [*Urfaktizität*]. Y justamente tal facticidad original es lo que las lecciones del semestre de verano de 1928 llaman *transcendentale Zerstreuung*, diversión o diseminación trascendental, o también *ursprüngliche Streuung*, dispersión originaria. No es necesario insistir aquí sobre estos pasajes, que ya han sido analizados por Jacques Derrida;[22] basta recordar que en ellos Heidegger bosqueja la figura de una facticidad original que constituye "*die innere Möglichkeit für die faktische Zerstreuung in die Leiblichkeit und damit in die Geshlechtlichkeit*", "la posibilidad interna de la diseminación facticia en el propio cuerpo y, por éste, en la sexualidad" (*Met. Anf.*, 173).[23]

[21] La observación es de LEONARDO AMOROSO, *La Lichtung de Heidegger come lucus a non lucendo*, en GIANNI VATTIMO, PIER ALDO ROVATTI (editores), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1983, págs. 137-163; trad. cast.: *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1995. [*Lucus a non lucendo*, en latín en el original, aparece ya en el volumen *Lo abierto*, del mismo autor (Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006) y significa *"una claridad que no tiene su fuente en un brillar"*. *Lucus*, según el *Dictionnaire éthymologique de la langue latine* de Emout-Meillet, significa etimológicamente "claridad", y designaba el lugar de un bosque libre y claro, por oposición al espacio arbolado. (N. de T.)].

[22] JACQUES DERRIDA, "Geschlecht*"*, en MICHEL HAAR (editor), *Martin Heidegger*, *Cahiers de l'Herne*, Paris, L'Herne, nº 45, 1983.

[23] En el mismo texto, Heidegger relaciona la facticidad del *Dasein* con su espacialidad (*Räumlichkeit*). Si se considera que la palabra. *Streuung* proviene de la misma raíz del latín *sternere* (*stratum*), que reenvía a lo extendido y a la horizontalidad, se puede ver entonces en este *ursprüngliche Streuung* una de las razones del irreductibilidad de la espacialidad del *Dasein* a la temporalidad que se afirma al final de la conferencia *Zeit und Sein*.

Facticidad y fetichismo

¿Cómo debemos comprender esta facticidad original? ¿Es la *Weise* quizás algo así como una máscara que el *Dasein* debería portar? ¿O quizás es verdadero lo contrario, es decir, que aquí podría encontrar su propio lugar una ética heideggeriana?

Los términos "facticio" y "facticidad" muestran aquí toda su pertinencia. El adjetivo alemán *faktisch*, como el francés *factice* y el italiano *fattizio* aparecen relativamente tarde en el léxico europeo: en la segunda mitad del siglo XIX el alemán y un poco antes el francés. Pero se trata en ambos casos de una formación docta, calcada del latín, que se une con una historia lingüística mucho más antigua. Del latín *facticius* el francés habría extraído en el siglo XIII, en conformidad con sus leyes fonéticas, el adjetivo *faitis* (o *faitiche*, *fetiz*) así como el sustantivo *faitisseté* (*faitícheté*). El alemán habría formado en el mismo momento, quizás a partir de un préstamo del francés, el adjetivo *feit*. Ahora bien tanto *faitis* como el correspondiente alemán *feit* significan sencillamente "bello, gracioso": "Faitisse estoit et avenante / je ne sais femme plus plaisante", se lee en el *Roman de la rose*, y también en otros autores: "Votre gens corp, votre beauté faictisse" (Baudes), "Voiz comme elles se chaussent bien et faitissement" (Jean de Meun), "Ils ont doubz regard et beaulté / et jeunesse et faitischeté" (Gaces). Pero en un texto de Villon se aferra

mejor el sentido propio de la palabra *faitis*: "hanches charnues, / eslevées, propres, faictisse / a tenir amoureuses lisses". Conforme a su etimología, *faitis* designa aquí todo lo que en un cuerpo humano parece hecho intencionalmente y con arte, y por ello atrae el deseo y el amor. Es como si el ser-tal de un ente, sus "facciones" o sus maneras, se separaran de él en forma de belleza en una suerte de paradójica autotrascendencia. En el contexto de esta historia semántica se debe situar la aparición del término fetiche (fr. *fétiche*, alem. *Fetish*). Los diccionarios nos dicen que esta palabra ha surgido en el siglo XVIII en las lenguas europeas a través del portugués *feitiço*. Pero el término en realidad es morfológicamente idéntico al adjetivo francés *faitis* (*faitiche*) que, por la vía transversal de un préstamo del portugués, conoce así una forma de resurrección.

Un análisis del sentido del término en el uso freudiano y marxiano es particularmente instructivo desde esta perspectiva. Recordemos que, para Marx, el carácter de fetiche de la mercancía, que la vuelve inaprensible y la transforma en algo místico, no consiste sencillamente en su carácter artificial, sino sobre todo en el hecho de que el producto del trabajo humano está dotado al mismo tiempo de valor de uso y de valor de cambio. Igualmente, para Freud, el fetiche no es un objeto sustituto: es a la vez la presencia de algo y la señal de su ausencia, es y no es un objeto. Y es por eso que atrae irresistiblemente el deseo sin poder satisfacerlo jamás.

Se podría decir en este sentido que la estructura del *Dasein* está marcada por una forma de fetichismo original, de

Urfetischismus[24] o de *Urfaktizität*, que hace que él no pueda apropiarse nunca del ente al que, sin embargo, se entrega indisolublemente. Ni *Vorhandenes* ni *Zuhandenes*, ni valor de uso ni valor de cambio, el ser que ha de ser sus maneras de ser existe facticiamente. Pero, por el mismo motivo, sus *Weisen* no son simulacros que él, en tanto sujeto libre, podría asumir o no asumir; ellas pertenecen desde el principio a su existencia y constituyen originalmente su *êthos*.[25]

Lo propio y lo impropio

Es en esta perspectiva que cabe leer la irresuelta dialéctica de *eigentlich* y *uneigentlich*, de lo auténtico y de lo inauténtico, a la que Heidegger ha consagrado algunas de las más bellas páginas de *Sein und Zeit*. Heidegger siempre tuvo que precisar que las palabras *eigentlich* y *uneigentlich* deben ser entendidas en su sentido etimológico de "propio" e "impropio". A través de su facticidad, la apertura del *Dasein* está

[24] El término debe entenderse aquí en sentido ontológico y no psicológico. Es porque la facticidad le pertenece originariamente al *Dasein*, que puede encontrar algo así como un fetiche en sentido estricto. Sobre el estatuto del fetiche en el §13 de *Sein und Zeit*, cfr. las importantes consideraciones de WERNER HAMACHER, "Peut-être la question", en PHILIPPE LACOUE-LABARTHE, JEAN-LUC NANCY (editores), *Les fins de l'homme a partir du travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1981, págs. 353-354.

[25] "Das Dasein existiert faktish. Gefragt wird nacht der ontologischen Einheit von Existentialität und Faktizität, bzw. der wesenshaften Zugehörigkeit dieser zu tener" (*SuZ*, 181), "El Dasein existe facticiamente. Uno se interroga sobre la unidad ontológica de existencia y facticidad, es decir, sobre la copertenencia esencial de ésta a aquélla".

signada por una impropiedad original, está dividida constitutivamente en *Eigentlichkeit* y *Uneigentlichkeit*. Heidegger subraya muchas veces que la dimensión de la impropiedad y de la cotidianeidad del *Man* [se] no es algo derivado, en lo que el *Dasein* caería, por así decir, accidentalmente: ésta es, por el contrario, tan original como la propiedad y la autenticidad. El *Dasein* está cooriginariamente en la verdad y en la no-verdad, en lo propio y en lo impropio. Heidegger reafirma obstinadamente el carácter originario de este copertenencia: "El *Dasein*, en tanto *verfallen* [caído], está, por su constitución de ser, en la no-verdad [...] Abierto en su *Da*, el *Dasein* se tiene cooriginariamente en la verdad y en la no-verdad" (*SuZ*, 222).

Heidegger a veces parece retroceder frente a la radicalidad de esta tesis y casi luchar contra sí mismo para mantener una primacía de lo propio y de lo verdadero. Pero un análisis más atento muestra que no sólo nunca está desmentida la cooriginariedad, sino que muchos pasajes dejan inferir más bien una primacía de lo impropio. En *Sein und Zeit*, cada vez que se trata de aferrar la experiencia de lo propio (como por ejemplo en el ser-para-la-propia-muerte), lo que abre el acceso a ella es siempre un análisis de la impropiedad (por ejemplo, el ser-para-la-muerte-facticia). La unión facticia entre estas dos dimensiones del *Dasein* es tan íntima y original que Heidegger escribe: "Die eigentliche Exsistenz ist nichts, was über der verfallenden Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser"; "la propia existencia no es algo que se libra por encima de la cotidianidad caída; existencialmente no es más que una

aprehensión modificada de ésta" (*SuZ,* 179). Y a propósito de la decisión auténtica: "[Das Dasein] eignet sich die Unwarheit eigentlich"; "[El *Dasein*] se apropia propiamente de la no-verdad" (*SuZ*, 299). La existencia auténtica no tiene otro contenido que la existencia inauténtica, lo propio no es otra cosa que una aprehensión de lo impropio. Es bueno reflexionar sobre el carácter ineludible de lo impropio que está implícito en estas formulaciones. Incluso en el ser-para-la-propia-muerte y en la decisión, el *Dasein* no aferra más que su impropiedad, no se hace dueño más que de una enajenación, no está atento más que a una distracción. Tal es el estatuto originario de la facticidad. ¿Pero qué puede significar aferrar una impropiedad? ¿Cómo podemos apropiarnos propiamente de la no-verdad? Si no se reflexiona sobre estas cuestiones, si se sigue atribuyendo a Heidegger una simple primacía de lo propio y de lo auténtico, no sólo se corre el peligro de malinterpretar la intención más profunda de la analítica del *Dasein*, sino que también se nos impide el acceso a aquel pensamiento del *Ereignis*, que constituye el concepto-clave del último Heidegger y que tiene aquí, en la dialéctica entre *eigentlich* y *uneigentlich*, su *Urgeschichte* [proto-historia], en el sentido benjaminiano.

Teoría de las pasiones

Es el momento de volver, después de esta larga y quizás sólo aparente digresión, al problema del amor. Un análisis más atento muestra que la afirmación según la cual el pen-

samiento de Heidegger sería *ohne Liebe* no es simplemente inexacta desde un punto de vista filosófico, sino que también lo es a nivel filológico. Son muchos los textos que podrían ser citados aquí; querría detenerme sólo sobre los dos que me parecen más importantes.

Casi diez años después del fin de su relación con Hannah Arendt, en el curso de 1936 sobre Nietzsche, "Der Wille zur Macht als Kunst" ["La voluntad de potencia como arte"], Heidegger se ocupa temáticamente del amor en algunas páginas extremadamente densas, donde bosqueja una verdadera y propia teoría de las pasiones. Heidegger empieza por sustraer afectos y pasiones de la esfera de la psicología, definiéndolos como "las maneras fundamentales [*Grundweisen*] [...] de las que el hombre hace experiencia en su *Da*, de la apertura y ocultamiento del ente en el cual es" (*Nietzsche*, I, 55). Pero, inmediatamente después, distingue claramente el amor y el odio de los otros sentimientos, situándolos como pasiones [*Leidenschaften*] frente a los simples afectos (*Affekte*).

Mientras los afectos, como la cólera y la alegría, nacen y mueren circunstancialmente en nosotros, el amor y el odio, en tanto pasiones, ya están siempre presentes en nosotros y atraviesan nuestro ser desde el origen. Por ello podemos decir: alimentar un odio, pero no podemos decir: alimentar una cólera [*ein Zorn wird genährt*], (*Nietzsche*, I, 58). Sería bueno leer al menos el pasaje decisivo sobre la pasión:

> Por el hecho de que el odio atraviesa [*durchzieht*] nuestro entero ser de modo más original, nos parece también que aporta a nuestro ser, del mismo modo que el amor, una

> clausura original [*eine ursprüngliche Geschlossenheit*] y un estado duradero. Pero esta clausura persistente que le llega al *Dasein* humano por el odio no lo separa, no lo hace ciego, sino clarividente; sólo la cólera es ciega. El amor nunca es ciego, sino clarividente; sólo el ser enamorado [*Verliebtheit*] es ciego, fugitivo y frágil: un afecto, no una pasión [*ein Affekt, keine Leidenschaft*]. A esta última pertenece una apertura de amplio alcance [*das weit Ausgreifende, sich Öffnende*]; también con el odio ocurre esto, por el hecho de que éste sigue constantemente y por todas partes al objeto odiado. Este aferrar [*Ausgriff*] en la pasión no hace sino transportarnos más allá de nosotros mismos, reúne nuestro ser sobre su propio fundamento [*auf seinem eigentlichen Grund*], lo abre sólo en esta reunión, de modo tal que la pasión es eso por lo cual y en lo cual nos radicamos en nosotros mismos y nos convertimos claramente en dueños del ente en torno a nosotros y en nosotros [*hellsichtig des Seiendes um uns und in uns mächtig werden*] (*Nietzsche*, I, 58-59).

El odio y el amor son así las dos *Grundweisen*, las dos guisas o maneras fundamentales en las que el *Dasein* hace la prueba del *Da*, vale decir, del abrirse y del cerrarse del ente que es y ha de ser. Contrariamente a los afectos, que son ciegos a las mismas cosas que nos revelan y que, como los *Stimmungen*, nos develan sólo diversión, en el amor y en el odio el hombre se radica más profundamente en aquello a lo que ha sido arrojado, se apropia y hace experiencia de su misma facticidad. No es entonces por azar que el odio, con su clausura original, ocupa aquí un sitio primordial

junto al amor (así como el mal en el curso sobre Schelling y el furor [*das Grimmige*] en la *Carta sobre el humanismo*): la dimensión que está aquí en cuestión es la apertura original del *Dasein*, en la cual "del mismo ser puede llegar la asignación [*Zuweisung*] de aquellas consignas [*Weisungen*] que se volverán para el hombre normas y leyes" (*Weg.*, 191).

Potentia pasiva

Un pasaje de la *Carta sobre el humanismo*, cuya importancia para el problema que nos ocupa no podría ser sobrestimada, reafirma este estatuto original del amor (más precisamente de la pasión). Aquí "amar" (*lieben*) se acerca a *mögen* (que quiere decir al mismo tiempo deseo y poder) y este último término se identifica con el ser, en una perspectiva en la que la categoría de potencia-posibilidad se piensa de un modo completamente nuevo:

> Llevar en el corazón una cosa o una persona en su esencia, quiere decir: amarlas [*sie lieben*], quererlas-poderlas [*sie mögen*]. Este *mögen* significa, si se lo piensa más originariamente, hacer don de la esencia. Tal *mögen* es la esencia propia de la potencia [*Vermögen*] que no realiza sólo esto o aquello, sino que deja ser [*wesen*], vale decir, deja ser algo en su proveniencia. La potencia del *mögen* es aquello gracias a lo cual algo tiene precisamente poder de ser. Esta potencia es propiamente lo posible [*das eigentlich "Mögliche"*], cuya esencia reposa en el *mögen* [...]. El ser

> en tanto lo Potente-Queriente [*das Vermögende-Mögende*] es lo Po-sible [*das "Mö-gliche"*]. En tanto elemento, es la "fuerza inmóvil" [*die "stille Kraft"*] de la potencia amante [*des mögendes Vermögens*], vale decir de lo posible. En el ámbito de la lógica y de la metafísica, nuestras palabras "posible" y "posibilidad" no se piensan, de hecho, sino en oposición a la realidad, es decir a partir de una interpretación determinada –metafísica– del ser concebido como *actus* y *potentia*, oposición que se identifica con la de *existentia* y *essentia*. Cuando hablo de "fuerza inmóvil de lo posible", no entiendo lo posible de una *possibilitas* solamente representada, ni la *potentia* como *essentia* de un *actus* de la *existentia;* entiendo más bien el ser mismo (*Weg.*, 148).

Para comprender el problema que aquí se evoca, hace falta acercarlo al tema de la libertad tal como se expone en las últimas páginas de *Vom Wesen des Grundes* [*La esencia del fundamento*]. Una vez más, es aquí esencial la dimensión de la facticidad, es decir, de la facticidad original o trascendental:

> Existir significa siempre: en el medio del ente estar en relación con el ente –con aquel que no es en el modo del *Dasein*, consigo mismo y con el propio símil– y esto de tal modo que, en la propia relación situada emotivamente, aquello que está en juego es el poder ser [*Seinkönnen*] del *Dasein* mismo. En el proyecto de un mundo, se da un exceso de lo posible, con respecto al cual –y por el hecho

de ser embestido por el ente real que lo rodea por todos los lados– surge el “porqué” (*Weg.*, 64).

La libertad sitúa aquí al *Dasein* en su esencia como “poder-ser en las posibilidades que se abren ante su elección finita, vale decir en su destino” (*Weg.*, 70). El *Dasein*, en tanto existe facticiamente (es decir en tanto ha de ser sus maneras de ser), siempre está en el modo de lo posible: en exceso de posibilidad en relación al ente y, al mismo tiempo, en defecto, porque sus posibilidades se derrumban en una impotencia radical ante el ente al cual ya está siempre consignado.

Y esta copertenencia de potencia e impotencia, que se analiza en un pasaje del curso del semestre de verano de 1928, adelanta los temas de *Vom Wesen des Grundes* y afirma una superioridad de la categoría de lo posible en relación a lo real:

> En la medida en que la libertad (en sentido trascendental) constituye la esencia del *Dasein*, este último, en tanto existente, está, por una necesidad esencial, más allá de todo ente facticio. A causa de este exceso, el *Dasein* está cada vez más allá del ente, pero de modo tal que él experimenta ante todo al ente en su resistencia como aquello en relación a lo cual el *Dasein* transcendente es impotente. Esta impotencia debe ser entendida en sentido metafísico, es decir esencial: no puede ser desmentida imponiendo el dominio técnico sobre la naturaleza, que hoy arremete como una fiera desatada; este dominio no es más que la prueba de la impotencia metafísica del *Dasein*, que sólo consigue su libertad en un destino histórico [...]. Nosotros podemos dejar ser al ente aquello que es y como es, sólo porque en las relaciones facticias intencionales con el ente en general, ante todo nos acercamos o retornamos hacia él en un exceso de posibilidad. E inversamente, porque el *Dasein* transcendente, existiendo en forma facticia, ya se mide siempre con el ente, y en consecuencia, la impotencia metafísica en relación al ente se devela al mismo tiempo que la trascendencia y el mundo, el *Dasein* –que no puede ser impotente sino por el hecho de que es libre– debe mantenerse entonces en la condición de posibilidad de su impotencia: en la libertad de fundar. Es por ello que nosotros hacemos la pregunta sobre su fundamento a cada ente en tanto ente. Interrogamos el porqué del ente, en tanto la posibilidad excede en nosotros mismos a la realidad y, con el *Dasein*, esta posibilidad deviene existente (*Met. Anf.*, 279-280).

El pasaje sobre el *mögen* (y su conexión con el amor) en la *Carta sobre el humanismo* tiene que ser leído en estrecha relación con esta primacía de la posibilidad. La *potentia* que está aquí en cuestión es de hecho esencialmente *potentia passiva*, aquella *dýnamis toû páschein* cuya solidaridad secreta con la potencia activa [*dýnamis toû poieîn*] Heidegger subraya en el curso del semestre de verano de 1931 sobre la *Metafísica* de Aristóteles. Toda la potencia [*dýnamis*], escribe Heidegger interpretando a Aristóteles, es impotencia [*adynamía*] y todo poder [*dýnasthai*] es esencialmente pasividad [*déchesthai*] (*Ar. Met.*, 114). Pero en esta impotencia tiene lugar un

acontecimiento original [*Urgeschehen*] que determina el ser del *Dasein* y abre el abismo de su libertad:

> Que el *Dasein* sea, según su posibilidad, un sí mismo y que a su vez lo sea facticiamente en conformidad con su libertad, que la trascendencia se temporalice como acontecimiento original, todo eso no está en poder de esta misma libertad. Pero tal impotencia (el ser arrojado) no es el resultado de la invasión del ente en el *Dasein*; ella determina por el contrario el ser del *Dasein* en cuanto tal (*Weg.*, 70).

La pasión, en tanto *potentia passiva*, es aquí la experiencia más radical de la posibilidad (*mögen*) que está en juego en el *Dasein*: un poder que puede no sólo la potencia (las maneras de ser de hecho posibles), sino también y ante todo la impotencia.

Por eso la experiencia de la libertad coincide en el *Dasein* con la experiencia de la impotencia: ésta se sitúa sobre el mismo plano de aquella facticidad original o "dispersión original [*ursprüngliche Streuung*]" que, según el curso de verano de 1928, constituye la "posibilidad interna" de la dispersión facticia del *Dasein*.

La pasión, en tanto potencia pasiva y *mögen*, puede su propia impotencia, deja ser no sólo lo posible sino también lo imposible, y así recoge el *Dasein* en su fundamento para abrirlo y eventualmente volverlo dueño del ente en él y en torno a él. La "fuerza inmóvil de lo posible" es, en este sentido, esencialmente pasión, potencia pasiva: *mögen*

(poder) significa *lieben* (amar). ¿Pero como puede darse una apropiación que no se apropia de una cosa, sino de la impotencia y de la impropiedad misma? ¿Cómo es posible poder, no tanto una posibilidad y una potencia, sino más bien una imposibilidad y una impotencia? ¿Y qué es una libertad que es ante todo pasión?

La pasión del facticidad

Aquí el tema del amor en tanto pasión muestra su proximidad con el del *Ereignis*, que constituye el motivo central de la reflexión de Heidegger a partir de fines de los años treinta. Y quizás justamente el amor, en tanto pasión de la facticidad, permite echar alguna luz sobre este concepto. Heidegger interpreta el término *Ereignis* a partir de *eigen* y lo entiende como "apropiación", situándolo así implícitamente sobre el fondo de la dialéctica del *Eigentlichkeit* y del *Uneigentlichkeit* en *Sein und Zeit*. Pero se trata aquí de una apropiación en la que lo que es apropiado no es algo que por extraño debe volverse propio, o que de la sombra debe venir a la luz. Aquí lo que es apropiado es llevado, no tanto a la luz, sino a la *Lichtung*, es sólo una expropiación, sólo un ocultamiento como tal. "Das *Ereignis* –escribe Heidegger– ist ihm selbst Enteignis, en welches Wort die früh-griechische *léthe* im Sinne des Verbergens ereignishaft aufgenommen ist", "El *Ereignis* es en sí mismo expropiación, palabra con la que se retoma de modo apropiado el griego primitivo *léthe* en el sentido de ocultación" (*Sache,* 44).

Así el pensamiento del *Ereignis* no "es un perder el sentido del olvido del ser, sino un 'instalarse' y un 'asumirse' en él. Despertarse [*erwachen*] del olvido del ser en este mismo olvido es un des-despertarse [*entwachen*] en el *Ereignis*" (*Sache,* 32).[26] Lo que ahora ocurre es que "die Verbergung sich nicht verbirgt, ihr gilt vielmehr das Aufmerken des Denkens", "la ocultación no se oculta más, y a ella se dirige toda la atención del pensamiento" (*Sache,* 44).

¿Qué significan estas frases en apariencia tan enigmáticas? Ya que eso de lo que el hombre debe apropiarse aquí no es una cosa oculta, sino su mismo ser oculto, la impropiedad y la facticidad del *Dasein*, entonces apropiarse de esto puede sólo querer decir: ser propiamente impropio, abandonarse a la inapropiabilidad. El ocultamiento, la *léthé*, debe aquí llegar al pensamiento como tal, la facticidad debe mostrarse en su clausura y en su opacidad. El pensamiento del *Ereignis*, en tanto fin de la historia del ser, es entonces de algún modo también una continuación y un cumplimiento del pensamiento de la facticidad que, en el primer Heidegger, señalaba la reformulación de la *Seinsfrage*. No se trata aquí sólo de las múltiples maneras de la existencia facticia del *Dasein*, sino de aquella facticidad original (o dispersión trascendental), que constituye su posibilidad interna [*innere Möglichkeit*].

[26] El pensamiento que se expresa aquí es tan desconcertante que los traductores franceses (seguidos en esto por el traductor italiano), no han querido admitir lo que es sin embargo evidente: vale decir, que la palabra *entwachen* en este contexto no puede significar la misma cosa que *erwachen*. Heidegger establece aquí una oposición perfectamente simétrica a la existente entre *Ereignis* [acontecimiento apropiante] y *Enteignis* [despropiación].

El *mögen* de esta *Möglichkeit* no es ni potencia ni acto, ni esencia ni existencia, sino una impotencia, cuya pasión abre libremente el fundamento del *Dasein*. En el *Ereignis*, la facticidad original no se sustrae más en la diversión evasiva, ni en un destino histórico, sino que es apropiada en su misma evasividad, soportada en su *léthe*. La dialéctica de lo propio y de lo impropio alcanza así su fin. El *Dasein* ya no tiene que ser su *Da*, ni tiene que ser más sus maneras de ser: ya habita definitivamente en el modo de aquel *Wohnen* [morar] y aquella *Gewohnheit* [morada] que, en el § 12 de *Sein und Zeit*, caracterizan el *In-sein* del *Dasein*.

En la palabra *Ereignis* habrá que entender entonces el *assuescere* latino, el acostumbrarse –a condición de pensar en este término el *suus*, el se que constituye su núcleo semántico–. Y si se acuerda en que el origen del carácter destinal del *Dasein* fue (según la apostilla de la p. 42 de la edición de 1977 de *Sein und Zeit*) su tener que ser, se entiende también porqué el *Ereignis* no tiene destino, *geschicklos*. El ser (lo posible) tiene aquí verdaderamente agotadas sus posibilidades históricas y el *Dasein*, que puede su impotencia, alcanza su forma extrema: la fuerza inmóvil de lo posible.

Eso no significa que toda la facticidad sea abolida, todas las emociones canceladas. "La ausencia de destino del *Ereignis*, el *Zuwendung in Entzug*, el volverse en el sustraerse, se muestra en principio al pensamiento como lo que debe ser pensado" (*Sache,* 44). Y el sentido de esta *Gelassenheit*, de este "abandono", que un texto tardío define "die Offenheit für das Geheimnis" (*Gel.*, 26), el ser abierto para el secreto: la *Gelassenheit* es la e-moción del *Ereignis*, la apertura, para

siempre no epocal, al "*Uralte* [remoto] que se esconde en el nombre *alétheia*" (*Sache*, 25).

Podemos quizás ahora acercarnos a una definición menos provisoria del amor. Lo que el hombre introduce en el mundo, lo suyo "propio", no son sencillamente la luz y la apertura del conocimiento, sino ante todo y por primera vez, la apertura a una clausura, a una opacidad. La *alétheia*, la verdad, es la custodia de la *léthé*, de la no-verdad; la memoria, la custodia del olvido; la luz, la salvaguardia de la oscuridad. Solamente en la insistencia de este abandono, en esta salvaguardia olvidada del todo, algo así como el conocimiento se vuelve eventualmente posible. Todo esto padece el amor (en el sentido etimológico de la palabra pasión: *pati, páschein*). El amor es la *pasión de la facticidad*, en la que el hombre soporta esta impropiedad y esta opacidad, y se las apropia [*adsuefacit*] custodiándolas como tales. Esto no es, según la dialéctica del deseo, afirmación de sí o negación del objeto amado, sino pasión y exposición de la misma facticidad y de la irreductible impropiedad del ente. En el amor, lo amado viene a la luz, con el amante, en su ser velado, en una facticidad eterna más allá del ser. (Quizás esto es lo que tiene en mente Hannah Arendt cuando, en un texto de 1930 escrito a cuatro manos con su primer marido, dice, con las palabras de Rilke, que el amor "es la posibilidad de ocultarse el uno al otro el propio destino".)

Como, en el *Ereignis*, la apropiación de lo impropio significa al mismo tiempo el fin de la historia del ser y de sus distinciones epocales, así, en el amor, la dialéctica de lo propio y de lo impropio llega a su fin. Por eso no tiene sentido

distinguir entre amor auténtico y amor inauténtico, entre amor celeste y amor *pándemos*, amor de Dios y amor propio. Los amantes soportan hasta el extremo la impropiedad del amor, a fin de que lo propio pueda surgir como apropiación de aquella libre impotencia que la pasión ha llevado a su extremo. Los amantes van hasta el límite de lo impropio en una promiscuidad insensata y demoníaca; ellos se establecen, en el deleite y el discurso amoroso, en regiones siempre nuevas de impropiedad y facticidad, hasta frustrarlas y exhibirlas como tales. El hombre no vive, en efecto, originariamente en lo propio, pero tampoco habita (según la sugestión demasiado fácil del nihilismo contemporáneo) lo impropio y lo infundado; él es más bien el que se apasiona propiamente por lo impropio, el que, único entre los vivientes, puede su impotencia. Si es verdad, según la bella expresión de Jean-Luc Nancy, que el amor es aquello de lo que no somos dueños, eso a lo que no accedemos nunca pero que siempre nos ocurre,[27] es igualmente verdad que el hombre puede apropiarse de esta impotencia y que, según las palabras de Hölderlin a Böhlendorf, "der freie Gebrauch des Eigenes das Schwerste ist", "el uso libre de lo propio es la tarea más difícil".

[27] JEAN-LUC NANCY, "L'amour en éclats", en *Alea*, nº 7, 1986.

Heidegger y el nazismo

El ensayo de Lévinas sobre la *Filosofía del hitlerismo* es quizá el único intento logrado de la filosofía del siglo XX por arreglar cuentas con el acontecimiento político decisivo del siglo: el nazismo. Para decir verdad, hubo otros intentos, comenzando por aquél que en 1933 llevó a Heidegger a la experiencia del Rectorado –pero las cuentas eran saldadas con un desastre sin atenuantes–. Precisamente porque el nazismo era un acontecimiento decisivo –igual que el estalinismo–, no cabía ilusionarse con poder orientarlo a gusto hacia una u otra orilla. Lévinas enseguida se dio cuenta de la novedad del hitlerismo con respecto a la tradición filosófico-política de Occidente. Mientras que el pensamiento judeocristiano y el liberal –argumenta lúcidamente– tienden a liberar el espíritu de los vínculos de la situación sensible e histórico-social en las que el hombre se encuentra remitido a cada momento, distinguiendo un reino eterno de la razón de otro del cuerpo, la filosofía hitleriana se basa en cambio en una asunción sin reservas de la situación histórica y material, considerada como una cohesión inseparable de espíritu y cuerpo, herencia natural y herencia cultural. Pero lo que restablece el diagnóstico específicamente incomparable de Lévinas es el coraje

con el que reconoce que en la filosofía del hitlerismo están obrando las mismas categorías que están o estarán en aquellos años en el centro de su cantera filosófica (e, implícitamente, también en la de su maestro de Friburgo).

Si se toma el bello ensayo de 1935 *De l'evasion*, aquí Lévinas analiza algunas experiencias inmediatas aparentemente marginales, la necesidad corpórea, la náusea, la vergüenza, para hacer de ellas el lugar privilegiado de aquello que llama "la experiencia del ser en estado puro", del ser en su aspecto "desértico, obsesivo y horrendo": el simple hecho de que algo exista sin salvación, irreparablemente. La náusea (según un paradigma que con seguridad está en el origen de las célebres descripciones sartreanas de los siguientes años) es, en este sentido, "la presencia repugnante de nosotros ante nosotros mismos", presencia tan absoluta e incondicionada, como brutal e intolerable. Ella es "la imposibilidad de ser lo que se es" –pero, al mismo tiempo, nos entrega a nosotros mismos y nos enclava a nuestra sofocante presencia, al puro hecho de nuestra existencia–. De modo análogo, en la vergüenza y en la desnudez hacemos la experiencia de no poder esconder lo que querríamos celar:

> Lo que aparece en la vergüenza es precisamente el hecho de estar enclavados en nosotros mismos [...] la presencia irremediable de mí ante mí [...]. Es nuestra intimidad, nuestra presencia ante nosotros mismos la que nos da vergüenza.[1]

[1] EMMANUEL LÉVINAS, *De l'evasion*, Paris, Fata Morgana, 1982, pp. 87-90; trad. cast.: *De la evasión*, Madrid, Arena, 1999.

La categoría que orienta aquí el análisis lévinasiano es la del estar consignado a sí mismo o a una situación sin salida o, en palabras de Lévinas, la del *être rivé* (literalmente: estar enclavado o aplastado sobre algo; *river* indica el gesto de golpear un clavo para incrustarlo completamente en la madera). Ahora bien, este verdadero y preciso *terminus technicus* del primer taller lévinasiano se presenta significativamente en el texto sobre el hitlerismo para definir la novedad de la relación del hombre nazi con su corporeidad:

> Una concepción realmente opuesta a la noción europea de hombre sólo sería posible si la situación a la que el hombre está enclavado [*rivé*] no se sumara a él, sino que constituyera el fundamento mismo de su ser. Exigencia paradójica que la experiencia de nuestro cuerpo parece realizar.[2]

En efecto, el cuerpo no es, para el nacionalsocialismo, sólo el eterno extranjero de la tradición cristiana y liberal:

> [Éste] no nos parece solamente lo más cercano o familiar del resto del mundo, no determina solamente nuestra vida psicológica, nuestro humor y nuestra actividad. Más allá de estas constataciones banales, está el sentimiento de identidad. ¿No nos afirmamos quizás en este calor único de nuestro cuerpo mucho antes que el desarrollo pleno del yo pretendie-

[2] EMMANUEL LÉVINAS, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Macerata, Quodlibet, 1996, p. 29; trad. cast.: *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

ra distinguírsele? ¿Y no resisten quizás a cada prueba aquellas uniones que, mucho antes de que surja la inteligencia, la sangre ha establecido? En una peligrosa empresa deportiva, en un ejercicio en que los gestos solicitan una perfección casi abstracta, a un soplo de la muerte, todo dualismo entre el yo y el cuerpo tiene que desaparecer. Y en la situación sin salida del sufrimiento físico, ¿no experimenta quizás el enfermo la inseparable sencillez del propio ser, cuando se estremece de dolor en su cama sin encontrar la paz? [...] el cuerpo no es sólo un accidente feliz o infeliz que nos pone en relación con el mundo implacable de la materia –su adherencia al yo vale por sí mismo–. Es una adherencia que no se puede evitar y que ninguna metáfora podría hacer confundir con la presencia de un objeto exterior: es una unión cuyo trágico sabor definitivo no podría ser alterado por nada [...]. La esencia del hombre ya no está en la libertad, sino en una especie de encadenamiento. Ser realmente sí mismo no significa recuperarse por encima de las contingencias, siempre extrañas a la libertad del yo: significa, por el contrario, tomar conciencia del encadenamiento original ineludible, único con nuestro cuerpo; significa sobre todo aceptar este encadenamiento [...]. Encadenado a su cuerpo, el hombre debe rechazar el poder de huir de sí mismo. La verdad, para él, ya no es la contemplación de un espectáculo extraño: consiste en un drama cuyo autor es el hombre mismo. Está bajo el peso de toda su existencia –que comporta datos sobre los que no se puede volver atrás– que el hombre llamará su sí o su no.[3]

[3] *Ibid*, pp. 30-34.

La proximidad entre este estar consignado y casi "enclavado" a un cuerpo y a una situación facticia determinada, y los análisis de la fenomenología contemporánea del siglo XX (incluidos aquéllos que, como hemos visto, orientarán el pensamiento del primer Lévinas), es al fin demasiado evidente. Por cierto Lévinas busca en la experiencia del hecho bruto y sin salida de la propia existencia, una especie de vía de escape ("una situación límite en la que la inutilidad de toda acción es precisamente el índice del instante supremo cuando no queda más que salir")[4], tal como, en Heidegger, el ser-arrojado no es un "*Faktum cumplido*", sino que contiene en sí de algún modo la posibilidad misma de la apertura del ser-ahí. Pero, como en Davos no había escapado de Rosenzweig y del mismo Lévinas, la gran novedad de la fenomenología heideggeriana era justamente que echaba raíz de manera resuelta en la situación facticia; su ser, ante todo, una "hermenéutica de la facticidad". Por otro lado, al reeditar en 1991 en los "Cahiers del Herne" el texto sobre el hitlerismo, Lévinas le añade una apostilla que no deja dudas en cuanto a la tesis que un lector atento habría podido, en todo caso, leer allí entre líneas; esto es, que la posibilidad del nazismo como "mal elemental" estaba inscripta en la misma filosofía occidental, y en particular en la ontología heideggeriana ("en la misma ontología del ser que se ocupa del ser del ser, 'dem in seinem Sein um dieses Sein selbst gehet").[5]

[4] LÉVINAS, *De l'evasion,* op. cit., p. 90.
[5] LÉVINAS, *Alcune riflessione*, op. cit., p. 21.

La *pointe* del ensayo de 1934 está en la radicalidad de este diagnóstico, que sería en vano tratar de exorcizar con condenas o apologías. El texto no es tanto un acto de acusación como un relevamiento topográfico que nos concierne en todo sentido. Si el nazismo ha podido lindar, al menos en su punto de partida, con la gran filosofía del siglo XX, sería necio creer que podría sustraerse sin costos a esta incómoda cercanía, condenando a un filósofo y absolviendo de ello a otro. Las preguntas que instaló implícitamente el ensayo siguen, después de sesenta años, exigiendo una respuesta. ¿Cuál es el sentido de esta proximidad? ¿Hemos realmente salido de esta cercanía o todavía vivimos sin darnos cuenta en los márgenes del nazismo?

Cuando en 1994 aparece la colección póstuma de Hannah Arendt *Essays in Understanding* [*Ensayos de comprensión*][6] se pudo observar con sorpresa que el editor había agregado entre los otros artículos y ensayos una breve nota que tenía el tono confidencial de una nota de diario o de un chisme. En el texto, cuyo título era *Heidegger the fox*, Arendt comparaba a su antiguo maestro con un zorro; un zorro, sin embargo, de una especie muy particular, que queriendo como todos los zorros construirse un escondite seguro, había elegido como cueva una trampa. Bajo la apariencia de un chisme, la nota contiene una indicación preciosa sobre la ontología de *Ser y tiempo*. Si bien se ha hablado tanto de lo abierto como la categoría central del pensamiento de Heidegger, se ha olvidado en cambio, muy a menudo, que la especificidad y

[6] HANNAH ARENDT, Ensayos de comprensión *1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt.* Barcelona: Caparrós, 2005. [N. de T.]

la novedad de esta apertura consisten precisamente en su ser ante todo apertura a una clausura y a través de una clausura. El Ser-ahí está desde el principio arrojado sin salida en su "ahí", remitido a una tonalidad emotiva y a una situación facticia determinada que se le pone delante como un enigma impenetrable, de modo tal que su apertura coincide en todo punto con su estar consignado a una caída. Como dice el § 29 de *Sein und Zeit*:

> En la tonalidad emotiva, el Ser-ahí ya está siempre abierto según una disposición dada como el ente al cual el Ser-ahí es consignado en su ser como el ser que, existiendo, tiene que ser. Abierto no significa aquí reconocido como tal […]. El hecho puro de "que hay" se muestra, pero el de dónde y el hacia dónde permanecen en la oscuridad […]. Este carácter de ser del Ser-ahí, velado en su proveniencia y en su destino, pero justamente por esto tanto más abierto en sí mismo sin velos, lo llamamos el estar-arrojado [*Geworfenheit*] de este ente en su "ahí" [...]. La expresión estar arrojado significa la facticidad del ser consignado […]. En tanto ente consignado a su ser, el Ser-ahí siempre está consignado a esto, de modo que debe siempre haberse ya encontrado, pero en un encontrarse que no proviene de un buscar en forma directa, sino de un huir. La tonalidad emotiva no se abre en el modo de un ver el estar arrojado, sino en un proceso de conversión o de evasión.

Tal es la constitución facticia de aquella *Lichtung* que abre el Ser-ahí y cuyo nombre verdadero es, entonces, como

un lucus a non lucendo:[7] hundido en lo que lo abre, escondido en lo que lo expone y oscurecido por su propia luz, el Ser-ahí debe ser ante todo eso a lo que ya está siempre consignado y abandonado, sus mismos modos de ser. La ontología heideggeriana es, por lo tanto, resueltamente manierista y no esencialista; el Ser-ahí no tiene una naturaleza propia y una vocación preconstituida, sino que es un ser absolutamente inesencial, cuyo esencia, estando arrojada, ahora yace [*liegt*], de modo integral en la existencia, en sus múltiples maneras [*Weise*] de ser.

Lévinas parte de esta estructura ontológica del Ser-ahí para su interpretación de la filosofía del hitlerismo: como se ha notado en su momento, *l'être rivé* (que aparece significativamente por primera vez en el ensayo de 1932 sobre *Heidegger et l'ontologie)* no es, en este sentido, otra cosa que una continuación y una radicalización de la *Geworfenheit*. El hombre del nazismo comparte, entonces, con el Ser-ahí la asunción incondicional de la facticidad, la experiencia de un ser sin esencia que ha de ser sólo sus modos de ser. Esto significa, sin embargo, que la proximidad entre el nazismo y la filosofía del siglo XX consiste precisamente en aquello que éste tiene de novedoso y actual con respecto a la tradición política de Occidente, su clara distinción entre esencia y existencia, derecho y hecho, *oîkos* y *pólis*. La dimensión que se abre en este punto es exactamente la contraria de aquella que Arendt constantemente señalaba como espacio público

[7] *Una claridad que no tiene su fuente en un brillar*. Ver nota 20 del ensayo "La pasión de la facticidad" de este volumen. [N. de T.]

y esfera política. Se entiende, entonces, porqué era para ella tan importante la anécdota del zorro que se ha construido como cueva una trampa: ella no contiene solamente una indicación sobre la ontología de Heidegger; es también una parábola sobre el espacio político de la modernidad.

Recuerdo que en 1966, mientras frecuentaba en Le Thor el seminario sobre Heráclito, le pregunté a Heidegger si había leído a Kafka. Me contestó que, de lo poco que había leído, había quedado impresionado en especial por el cuento *Der Bau*, "la cueva". El animal innominado (el topo, el zorro o el ser humano) que protagoniza el cuento se ocupa obsesivamente por construir una cueva infranqueable, que se revela poco a poco, en cambio, como una trampa sin salida. ¿Pero no es precisamente lo que ha ocurrido en el espacio político del Estado-nación de Occidente? Las casas (las "patrias") que trabajaron para construir se revelaron, al final, sólo trampas mortales para los "pueblos" que debían habitarlas. (Y por cierto es Kafka el autor que ha descrito del modo más lúcido el fin del espacio político de Occidente y la absoluta indeterminación que deriva de allí entre espacio público y espacio privado, "castillo" y dormitorio, tribunal y desván.)

El texto de Lévinas, con su diagnóstico sin indulgencias, puede brindar entonces la ocasión para tomar conciencia de nuestra embarazosa proximidad con el nazismo, no por cierto en nombre del revisionismo, sino más bien para afrontar de una vez por todas esta proximidad. Si la analítica del Ser-ahí (como debió ser evidente, si toda ontología no puede sino implicar una política) define la situación política de Occidente en la cual todavía nos encontramos y si ésta, en algunos rasgos para nada

marginales, coincide con aquella de la que partió el nazismo, ¿de qué manera podemos huir del resultado catastrófico implícito en esta proximidad? Ya que debería ser claro que desde ahora los grandes Estados totalitarios del siglo XX representan a su modo un intento por dar una respuesta a un problema que no ha dejado de ser actual: ¿cómo puede un ser inesencial, que no tiene otra vocación y otra consistencia que su misma existencia facticia y que, por lo tanto, ha de asumir y ser sus mismos modos de ser, darse una tarea histórica y construir para sí una dimensión propia y una "casa" que no sean una trampa? En efecto, a partir del fin de la Primera Guerra Mundial, es evidente que no hay más tareas históricas asignables para los Estados-nación europeos. Se malentiende por completo la naturaleza de los grandes experimentos totalitarios del siglo XX si se los ve sólo como continuaciones de las últimas grandes tareas de los Estados-nación del siglo XIX: el nacionalismo y el imperialismo. La apuesta es, ahora, totalmente diferente y más extrema, ya que se trata de asumir como tarea la propia existencia facticia de los pueblos –es decir, en última instancia, su vida desnuda–. En esto, los totalitarismos de nuestro siglo constituyen realmente la otra cara de la idea hegelo-kojeviana de un fin de la historia: el hombre ya ha alcanzado su *télos* histórico y no queda más que la despolitización de las sociedades humanas a través del despliegue incondicionado del reino de la *oikonomía*, o bien la asunción de la propia vida biológica como tarea política suprema. Pero cuando el paradigma político –como es verdadero en ambos casos– se convierte en la casa, entonces lo propio, la más íntima facticidad de la existencia amenaza con transformarse en una trampa fatal.

A partir de 1934-1935, es más bien este problema el que ocupa los cursos de Heidegger en Friburgo. En las lecciones del semestre de invierno trata de pensar la relación entre situación facticia y tarea histórica a partir de la dialéctica hölderliniana entre lo nacional o propio (*das Nationelle, das Eigene*) y lo extraño (*das Fremde*). Heidegger llama a lo propio, en tanto situación histórica y material determinada de un pueblo o de un individuo, *das Mitgegebene*, "lo que ya está dado", y lo extraño *das Aufgegebene*, "lo dado-como-tarea".

> La vocación histórica siempre está en transformar lo dado, lo nacional, en un dado-como-tarea, es decir, en abrir el espacio en que lo nacional puede darse libremente en la historia [...]. Debemos tomar en custodia lo ya-dado sólo para aprehender y aferrar lo dado-como-tarea, es decir, para interrogarnos hacia esto y en dirección a esto.[8]

¿Es casualidad que, algunos años después, un biólogo e ideólogo nazi escribiera en los mismos términos, aunque desde una perspectiva por cierto diferente: "La herencia biológica es un destino –mostramos estar a la altura de este destino, en tanto consideramos la herencia biológica como una tarea que nos ha sido asignada y que debemos cumplir"?[9] La aporía que se expresa en estos dos textos es

[8] MARTIN HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1980, pp. 292-294, vol. 39 de la *Gesamtausgabe*; trad. cast.: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2005.
[9] OTMAR VERSCHUER, *Rassenhygiene als Wissenschaft und Staatsaufgabe*, Frankfurt am Main, Bechhold, 1943, p. 8.

la de una voluntad que quiere transformar las condiciones facticias en una tarea histórica; y es bueno no olvidar que justamente esta aporía define la catástrofe histórica del nacionalsocialismo, en su delirante intento por hacer, a través de una movilización total, de la misma herencia genética *natural*, la misión *histórica* del pueblo alemán.

Es probable que el mundo en que vivimos no haya salido aún de esta aporía. ¿No vemos quizás a nuestro alrededor y entre nosotros hombres y pueblos sin esencia y sin más identidad –entregados, por así decir, irreparablemente a su inesencialidad e inoperosidad– buscar a tientas por doquier una herencia y una tarea, *una herencia como tarea*? Incluso la pura y simple deposición de todas las tareas históricas (reducidas a simples funciones de policía interna o internacional) en nombre del triunfo de la *oikonomía*, asume muchas veces hoy un énfasis en el que la misma vida natural y su bienestar parecen presentarse como la última tarea histórica de la humanidad.

En un pasaje decisivo de la *Ética Nicomaquea* (1097 b 22 y ss.), Aristóteles se pregunta de cierta manera si hay un *érgon*, un ser-en-acto y una obra propia del hombre, o si éste no es quizá como tal esencialmente *argós*, sin obra, inoperoso:

> Así como para el flautista, para el escultor y para todo artesano y, en general, para todos los que tienen una obra y una actividad, lo bueno y el bien parecen consistir en este *érgon*, así también debería ser para el hombre en cuanto tal, admitiendo que haya para él algo así como un *érgon*,

> una obra propia. ¿O bien se deberá decir que para el carpintero y el zapatero hay una obra y una actividad, y que en cambio el hombre no tiene ninguna, que ha nacido, entonces, *argós*, sin obra?

La política es lo que corresponde a la inoperosidad esencial de los hombres, al ser radicalmente sin obra de las comunidades humanas. Hay política, porque el hombre es un ser *argós*, que no es definido por ninguna operación propia –es decir: un ser de pura potencia, que ninguna identidad y ninguna vocación pueden agotar (éste es el sentido político auténtico del averroísmo, que liga la vocación política del hombre al intelecto en potencia). De qué manera esta *argía*, estas esenciales inoperosidad y potencialidad podrían ser asumidas sin convertirse en una tarea histórica; de qué manera, es decir, la política podría ser nada más que la exposición de la ausencia de obra del hombre y casi de su indiferencia creadora ante toda tarea y sólo en este sentido quedar integralmente consignada a la felicidad –he aquí, por y más allá del dominio planetario de la *oikonomía* de la vida desnuda, lo que constituye el tema de la política que viene.

La imagen inmemorial

En las páginas de un cuaderno de datación incierta (pero no posterior a 1916), Dino Campana escribe esta anotación: "En el giro del retorno eterno y vertiginoso la imagen muere inmediatamente". No hay dudas de que esta observación se refiere a una lectura de Nietzsche: el nombre de Nietzsche aparece en efecto muchas veces en los fragmentos inmediatamente precedentes. ¿Pero por qué en el giro vertiginoso del eterno retorno el poeta introduce una imagen? ¿Es lícito divisar algo así como un problema de la imagen (aunque no esté tematizado) en el pensamiento nietzscheano del eterno retorno? ¿Y qué significa que en el eterno retorno la imagen muere inmediatamente?

Para responder a estas preguntas, intentaré ante todo interrogar al sujeto del eterno retorno, aquello que retorna eternamente en el eterno retorno: es decir lo Mismo. El eterno retorno es, en efecto, en las palabras de Nietzsche, *ewige Wiederkehr des Gleichen*, eterno retorno de lo Mismo.

Detengámonos un momento sobre el término *Gleich*. Está formado por el prefijo *ge* – (que indica un colectivo, un recoger junto) y de *leich*, que se remonta a un mhd.[1] *lich*, a un

1 Abreviatura para *Mittelhochdeutsch* (alto alemán medio). [N. de T.]

gótico *leik* y por fin a un tema *lig* que indica la apariencia, la figura, el parecido y, en alemán moderno, *Leiche*, el cadáver. *Gleich* significa por lo tanto: que tiene el mismo *lig*, la misma figura. Y este tema *lig* que se encuentra en el sufijo –*lich* con el que se forman en alemán muchos adjetivos (*weiblich* significa originariamente: que tiene figura de mujer) y también en el adjetivo *solch* (de forma que la expresión filosófica *als solch*, como tal, significa: en cuanto a su figura, a su forma propia). En inglés encontramos un correspondiente exacto en el término *like* que se encuentra tanto en *likeness*, parecido, imagen, como en los verbos *to liken* y *to like* y como sufijo para formar los adjetivos. Hay pues en el eterno retorno algo como una imagen, y la afirmación de Campana está, desde este punto de vista, perfectamente fundada. El pensamiento del eterno retorno es ante todo un pensamiento del *lich*, algo así como una imagen absoluta, o para usar las palabras de Benjamin, una imagen dialéctica. Y sólo refiriéndose a esta dimensión el eterno retorno adquiere su significado propio.

Los etimologistas se han preguntado por qué el término *Leiche* había terminado asumiendo el sentido de cadáver que es el sentido que la palabra tiene hoy en alemán. También aquí la evolución semántica es, en verdad, perfectamente comprensible: el cadáver es por excelencia lo que tiene la misma figura. Esto es tan auténtico que entre los romanos el muerto se identifica con la imagen, es la *imago* por excelencia y, viceversa, la *imago* es ante todo la imagen del muerto (las *imagines* eran las máscaras de cera del antepasado que los patricios romanos custodiaban en el atrio de sus casas).

Según un sistema de creencias que caracteriza los rituales fúnebres de muchos pueblos, el primer efecto de la muerte consiste en transformar al muerto en una fantasma (la *larva* de los latinos, el *eídolon* y el *phásma* de los griegos), es decir en un ser vago y amenazador que permanece en el mundo de los vivos y retorna a los lugares frecuentados por el difunto. El objetivo de los rituales fúnebres es entonces el de transformar a este ser incómodo y amenazador, que no es otra cosa que la imagen del muerto, que vuelve obsesivamente, en un antepasado, es decir, algo que todavía es una imagen, pero benévola y separada del mundo de los vivos.

Son justamente estas imágenes las que sobreviven eternamente en el Hades pagano. Cómo filólogo clásico, Nietzsche tenía familiaridad con este mundo infernal de sombras, que Homero describe en un célebre episodio de la *Odisea* y que Polignoto había representado también en un célebre fresco en Delfos, que conocemos por la descripción de Pausanias. Ahora bien, justamente en las representaciones paganas del infierno encontramos por primera vez algo que se parece al eterno retorno: la pena de los Danaidi, que sacan eternamente agua con un jarro pinchado, de Sísifo, que una y otra vez rueda una piedra a lo largo de una subida que eternamente recae, de Isión, que gira continuamente sobre su rueda.

El infierno de los antiguos aparece desde esta perspectiva como un infierno de la imaginación: que las imágenes no puedan tener nunca fin, que el parecido sea inextinguible es precisamente el infierno.

Pero también en la teología cristiana se puede encontrar un enlace entre el tema de la vida eterna y el de la imagen. Los

padres de la Iglesia que se encontraron por primera vez para reflexionar sobre el problema de la resurrección se chocaron, en efecto, con la cuestión de cómo habrían sido la materia y la forma del cuerpo resucitado. ¿Debía resurgir como el cuerpo era en el momento de la muerte o como era en la juventud? ¿Si el muerto cinco años antes de morir había perdido un brazo, debía éste resurgir manco o entero? ¿Y si había perdido el pelo, debía resurgir entonces calvo? ¿O suponiendo que el muerto fuese un antropófago que se había alimentado durante su vida de carne humana, que se había convertido así en parte de su cuerpo, a quién le pertenecía en el momento de la resurrección la materia devorada? ¿El cuerpo resucitado debía, en fin, contener toda la materia que había pertenecido al cuerpo vivo, o sólo una parte de ella, por ejemplo la que constituía el cadáver? Por más que estas preguntas puedan parecernos absurdas, en ellas estaba en cuestión un problema extremadamente serio: el de la identidad entre el muerto y el resucitado, que sólo podía garantizar la realidad del la salvación. El problema de la resurrección implicaba entonces un problema de filosofía del conocimiento: el reconocimiento de la individualidad y de la identidad del resucitado. (En este sentido, también el eterno retorno del *Gleich* instala un problema análogo, y esto explica, entre tras cosas, el asco de Zarathustra frente al eterno retorno, cuando entiende que ello también implica el retorno del "hombre pequeño" y todo lo que existe de nauseabundo. Un asco que recuerda el del joven Sócrates en el *Parménides* platónico frente a la eternidad de las ideas de cabello, de suciedad, de barro.) Se debe a Orígenes, el más grande filósofo cristiano del siglo III, una solución de

este problema en el que el tema de la salvación se une al de la imagen y, a su vez, al motivo del eterno retorno. Frente a las paradojas implícitas en una concepción estrictamente material de la resurrección (como resurrección del cadáver o, en todo caso, de una determinada cantidad de materia), Orígenes afirma que lo que resurge no es la materia del cuerpo sino su *eîdos*, su imagen, que permanece idéntica a través de todas sus transformaciones materiales. Por otra parte, precisamente porque el *eîdos* es, para Orígenes, aún un principio material, aunque formado de una materia espiritual y sutil, es posible que los resucitados vuelvan nuevamente a caer y a revestir un cuerpo más pesado, hasta el momento de la *apokatástasis*, de la restauración final, en que también la materia sutil del *eîdos* se consume íntegramente. Pero incluso en este punto puede recomenzar todo, y en este caso la imagen es virtualmente inagotable. Sea cual fuera el auténtico pensamiento de Orígenes sobre la imagen eterna y sobre su consumación final en el *apokatástasis*, es cierto que todo pensamiento de la redención de lo que ha sido tiene que enfrentarse necesariamente con el problema gnoseológico de la imagen. Siempre que debemos enfrentarnos al pasado y su salvación, nos encontramos con una imagen, porque sólo el *eîdos* permite el conocimiento y la identificación de lo que ha sido. Es decir, el problema de la redención implica siempre una economía de las imágenes, una *tà phainómena sózein* [salvación de los fenómenos] para usar la expresión que define la ciencia platónica.

En su curso sobre Nietzsche de 1939, *La voluntad de potencia como conocimiento*, Heidegger subrayaba el sentido de la voluntad de potencia desde el punto de vista de la teoría

del conocimiento. Nietzsche parte, como sabemos, de una crítica de la teoría kantiana del conocimiento, en particular de la distinción entre apariencia y cosa en sí. En un fragmento de 1888, el mundo de la apariencia es presentado como un efecto necesario del perspectivismo que es inseparable de la vida y más allá del cual no es imaginable ningún mundo verdadero:

> La visión perspectivista da el carácter de la apariencia. Como si quedase todavía un mundo si se hace abstracción de la perspectiva. Con eso se suprimiría la relatividad. Todo centro de fuerza tiene por lo demás su perspectiva, es decir, su valoración específica, su modo de acción y su resistencia. El mundo aparente se reduce por lo tanto a un modo específico de acción sobre el mundo, a partir de un centro. Pero no hay ningún otro modo de acción y el mundo sólo es la palabra por el juego total de esta acción. Aquí no hay ningún derecho a hablar de apariencia.

Precisamente porque la perspectiva coincide con la misma voluntad de potencia, el intento de la crítica kantiana por eliminar el perspectivismo está necesariamente destinado a fracasar: "La sabiduría –escribe Nietzsche– como tentativa de superar las valoraciones perspectivas, es decir la voluntad de potencia: un principio hostil a la vida y disolvente, síntoma de debilitamiento de la capacidad de apropiación".

Por otra parte, "un mundo en devenir no puede ser conocido. Sólo en la medida en que el intelecto cognoscente encuentra solamente un mundo ya formado y hecho de

puras apariencias que se vuelven fijas [...] sólo por esto puede haber conocimiento, es decir un recíproco medirse con errores anteriores".

Toda idea de *Gleichheit*, de una identidad de un mundo estable y verdadero, de una cosa en sí, es entonces fruto de un error necesario. (En un fragmento, Nietzsche llega incluso a definir la cosa en sí como el *Grundphänomen*, la apariencia fundante.) Por esto él puede escribir que "la voluntad de *Gleichheit* es voluntad de potencia", tal como en otro lugar había escrito que la voluntad de potencia es voluntad de *Schein*, de apariencia, de devenir. Aquí se puede ver con claridad como Nietzsche no se limita simplemente a hacer jugar la apariencia contra la cosa en sí, al arte contra la verdad, sino que muestra en cambio la absoluta interdependencia de estos dos conceptos, su recíproca destrucción a la luz del perspectivismo fundamental de toda vida.

En un fragmento tardío que lleva el título *Recapitulación,* tanto el devenir como el ser se definen como una "falsificación":

> Recapitulación: imprimir al devenir el carácter del ser: ésta es la suprema voluntad de potencia: doble falsificación: a partir de los sentidos y a partir del espíritu, para mantener un mundo del ser, de la persistencia, de lo equivalente [*Gleichwertig*]. Que todo retorne: he aquí la extrema aproximación de un mundo del devenir a un mundo del ser.

Detengámonos unos instantes sobre este fragmento. De ninguna manera significa que el mundo del devenir sea el

dato originario sobre el que, como Nietzsche escribe en otro fragmento, la voluntad de potencia imprime el carácter, la imagen [*Abbild*] del ser. Si así fuera, Nietzsche cometería aquí justamente aquel error que le reprochaba a Kant, es decir, creer que podía liberarse de la visión perspectiva de la voluntad de potencia. Una interpretación parecida –que parece sustentar a veces también Heidegger– está excluida a su vez por otro fragmento en el que Nietzsche afirma con claridad: "No fue primero el Caos y sucesivamente un armónico y estable movimiento circular de todas las fuerzas: por el contrario todo es eterno, no-devenido [*Ungewordenes*] [...] el círculo no ha devenido, es el *Urgesetz*, la ley original." Sólo de este modo la doble falsificación de la que Nietzsche habla adquiere su verdadero sentido: no se trata de una falsificación que se ejerce sobre el devenir que es el dato originario de los sentidos, transformándolo en algo estable. La falsificación es más sutil e insuperable, ya que ella preexiste a todo dato, es ella misma la ley originaria. En este sentido, ella no tiene nada que falsificar; no hay antes un ser, cuya imagen debe ser impresa sobre el devenir: el ser nace, por el contrario, sólo a partir de esta imagen. Pero tampoco está el devenir como dato originario que la impresión transforma en ser, porque de otro modo el perspectivismo estaría superado.

La paradoja que Nietzsche nos invita a pensar aquí es la de una imagen que precede tanto a aquello de lo que es imagen como a aquello sobre lo que se imprime, de una semejanza que anticipa los términos que se asemejan. Por lo tanto, no sólo el pensamiento del eterno retorno contiene una imagen,

además esta imagen es lo original, que precede tanto al ser como al devenir, tanto al sujeto como al objeto. ¿Pero cómo puede una imagen adelantar aquello de lo que es imagen? ¿Cómo podemos pensar una semejanza, una *homoíosis*, que precede aquello a lo que se asemeja? ¿Cómo puede ser más originaria la impresión que el sujeto que la padece?

Tratemos de definir la paradoja que Nietzsche está intentando pensar. La imagen, que está aquí en cuestión no es imagen de nada, es perfectamente autorreferencial. La voluntad de potencia es *Wille zur Gleichheit*, voluntad de una semejanza pura sin sujeto ni objeto: imagen de sí, impresión de sí sobre de sí, autoafección pura. Lo que el círculo vicioso del eterno retorno reconduce eternamente, no es por lo tanto un *vitium*, un defecto y una falta, sino un *virtus*, una *dýnamis* y una potencia infinita. Potencia que, estando privada de sujeto y objeto, se ejerce sobre sí misma, tiende a sí misma, y por lo tanto une en sí ambos sentidos de la *dýnamis* aristotélica: *potentia passiva*, pasividad y receptividad y *potentia activa*, tensión hacia el acto y espontaneidad.

Por tanto, si, como sugiere Heidegger, es verdad que Nietzsche es el pensador del subjetivismo absoluto, entonces la paradoja de la potencia que él ofrece aquí al pensamiento es aquello mismo en lo que se expone, en la filosofía occidental, el fundamento abismal de la subjetividad como autoafección pura.

En *Altpreussische Monatschrift* [*Mensuario Vetero-Prusiano*], Nietzsche habría podido leer los fragmentos de la obra póstuma de Kant parcialmente publicados, entre 1882 y

1884, por Reicke y Arnold. Si, como creo probable, los hubiera leído, se habría sorprendido mucho al observar el blanco preferido de muchas de sus críticas. El pensador que separaba rígidamente cosa en sí y fenómeno, llegaba a formular, en las monótonas y casi obsesivas anotaciones del *Opus postumum* [*Obra póstuma*], la misma paradoja que atormentaba a Nietzsche en los años en los que trabajaba en su *Umwertung aller Werte* [*Transvaloración de todos los valores*], y de este modo un nexo subterráneo unía las dos obras.

Kant, que en la primera *Crítica* había tenido sumo cuidado en que la receptividad y la espontaneidad quedaran en sí vacías y consiguieran un objeto sólo por su unión en la experiencia, hace aparecer aquí la idea de un "fenómeno del fenómeno", entendido como autoafección pura que precede a todo objeto y a todo pensamiento, y en el que las dos *Grundquellen*, las dos fuentes originales del conocimiento, se unen en una afección de sí que anticipa y funda toda experiencia. De esta forma, Nietzsche habría podido leer en el *Opus postumum* esta definición absolutamente "nietzscheana" de la cosa en sí:

> La cosa en sí no es otro objeto, sino otra relación de su representación con el mismo objeto, para pensar este último no analíticamente, sino sintéticamente, como el conjunto de las representaciones intuitivas en tanto fenómenos, es decir, de aquellas representaciones que contienen sólo un fundamento objetivo de las representaciones en la unidad de la intuición. El *ens rationis* [ente de razón] = X es la posición de sí según el principio de identidad, en el que el sujeto se piensa como lo que se afecta a sí mismo y por lo tanto, por la forma, sólo como fenómeno.

Aquí, como en el *Abbild* de la voluntad de potencia nietzscheana, el sujeto es afectado no por un objeto, sino por sí mismo: éste se piensa nada más que por su pura receptividad como autoafección original y, de este modo, se da a sí mismo, se padece, se apasiona y se abre al mundo.

Esta paradoja de la potencia –o, como ahora podríamos llamarlo, de la pasión de sí– es, en verdad, todavía más antigua y está inscripta en el origen mismo de la metafísica occidental. En el *De anima*, Aristóteles piensa en efecto de este modo la dimensión de la subjetividad pura:

> Así pues, el denominado *noûs* [el intelecto] del alma [...] no es en acto ninguno de los entes antes de pensar [...] y también cuando éste ha devenido en acto cualquiera de los entes [...] entonces también permanece de algún modo en potencia [...] y puede pensarse entonces a sí mismo [...] ¿Pero cómo pensará, si pensar es padecer una cierta pasión? [...] Ya que el pensamiento es en potencia cada uno de los inteligibles, pero no es en acto ninguno de ellos antes de pensar. Tiene que ser como en una tablilla para escribir, en la cual nada se encuentra escrito en acto (429 a 22 - 430 a 2).

Esta superficie de cera sobre la que no hay nada escrito, esta potencia inextinguible que une en sí pasividad y espontaneidad, potencia y acto, no es algo simple. Pocas líneas antes, Aristóteles define la paradoja de esta pasión de sí:

> Padecer no es un término simple, sino que, en algunos casos, se trata de cierta destrucción por obra del contrario, mientras que en otros es más bien la salvación [*sotería*] de lo que está en potencia por parte de lo que está en acto, siendo semejantes entre sí, como la potencia con respecto al acto [...] y esto no es en absoluto un devenir otro, sino que se tiene aquí un don [*epídosis*] hacia sí y hacia el acto (417 b 2-7).

¿Estamos más allá de esta paradoja de la pasión, de este don de sí a sí, de esta *epídosis eis autó* que constituye la aurora de todo conocimiento y de toda subjetividad? Tratando de romper el círculo de la subjetividad, de desatar el nudo que une en él *potentia activa* y *potentia passiva*, el pensamiento contemporáneo ha privilegiado y llevado al extremo la polaridad de la *potentia passiva*, de la pasividad. Pienso aquí en Bataille y en su concepto de éxtasis, en Lévinas y en su idea de pasividad, en Derrida que, con su huella originaria, ha expuesto con un rigor nuevo la paradoja aristotélica de la tablilla para escribir y en las hermosas investigaciones de Nancy sobre la subjetividad que tiembla. Pero también pienso en Heidegger, en el ser-para-la-muerte y en la decisión auténtica en *Sein und Zeit*, donde se piensa una dimensión "apasionada" que anticipa toda posibilidad y donde sin embargo nada le es dado aún al *Dasein*. De este modo el pensamiento contemporáneo piensa la forma más extrema de la subjetividad: el puro estar-abajo, el *pathos* absoluto, la tabla para escribir en la que nada está escrito. ¿Pero no es quizá justamente esto lo que Nietzsche ha tratado de pensar con el eterno retorno del *Gleich* y con la voluntad de potencia?

¿Estamos seguros de que no permanecemos todavía dentro del pensamiento nietzscheano de la potencia?

Estamos acostumbrados a pensar la voluntad de potencia sólo en el modo de la *potentia activa*. Pero la potencia es ante todo *potentia passiva*, pasividad o pasión. En el eterno retorno, Nietzsche ha intentado pensar la coincidencia de estas dos potencias, la voluntad de potencia como pasión que se padece a sí misma.

Cincuenta años antes, tratando de pensar la misma paradoja, Schelling se encontraba con la idea de un Inmemorial. Si queremos pensar la potencia de ser, escribe Schelling, debemos pensarla como pura potencia, es decir, como puro poder sin ser. Pero nosotros sólo podemos hacerlo si ella misma es ya, en sí y antes de sí, lo puro existente. "En tanto pura potencia de ser, ella traspasaría así al ser antes que todo pensamiento, o como dice excelentemente la lengua alemana, de modo inmemorial [*unvordenklich*]".

La pura pasión como coincidencia de potencia pasiva y potencia activa es precisamente inmemorial. El *Gleich*, la imagen que retorna en forma perpetua, no puede ser recordada. Su eterno retorno es su pasión, en la que entre la escritura y su cancelación no hay, escribe Nietzsche, tiempo alguno, *keine Zeit*. En este sentido, Campana tenía razón al escribir que "en el giro del vertiginoso eterno retorno, la imagen muere inmediatamente". Como imagen de nada, el *Gleich* desaparece en su mismo mantenerse, se destruye por su propia salvación. Pero, para retomar una vez más una expresión de Campana, "este recuerdo que no recuerda nada es el recuerdo más fuerte".

Pardes
La escritura de la potencia

Pardes

El segundo capítulo del tratado talmúdico *Chaghigah* (liter: “ofrenda”) se ocupa de las materias en las que es lícito ser instruido y de aquellas que no deben, en ningún caso, ser objeto de investigación. La *mishná* que abre el capítulo dice:

> Las relaciones prohibidas no deben ser expuestas en presencia de tres [personas], ni las obras de la creación en presencia de dos, ni el Carro [la *Merkavah*, el carro de la visión de Ezequiel, símbolo del conocimiento místico] en presencia de uno, a menos que se trate de un sabio que ya conoce por sí mismo. Sea el que sea que investiga sobre estas cuatro cosas, mejor sería no haber nacido. Las cuatro cosas son: lo que está arriba, lo que está abajo, lo que está primero y lo que está después [es decir, el objeto del conocimiento místico, pero también de la metafísica, que pretende indagar el origen sobrenatural de las cosas].

En la hoja 14 b se lee esta historia, comienzo de un breve ciclo de *aggadoth* que tienen como protagonista a Ajer (liter: "el Otro"), nombre con el que se llama a Elisha Ben Abúya después de su pecado:

> Cuatro [rabinos] entraron en el Pardes, y estos eran: Ben Azái, Ben Zomá, Ajer y el rabino Akiva. El rabino Akiva dijo: "Cuando lleguen a las piedras de mármol puro, no digan: ¡agua! ¡agua! Porque se ha dicho: *Aquel que dice lo falso no será puesto delante de mis ojos*". Ben Azái echó una mirada y murió. La Escritura dice de él: *La muerte de sus santos es preciosa a los ojos del Señor*. Ben Zomá miró y enloqueció. Dice la Escritura de él: ¿Has encontrado la miel? Come cuanto sea necesario, de otro modo estarás harto de ella y vomitarás. Ajer cortó las ramitas. El rabino Akiva salió ileso.

Según la tradición rabínica, el Pardes ("jardín, paraíso") significa el conocimiento supremo. Así, en la Cábala, la *Shejiná*, la presencia de Dios, se dice *Pardes ha-torah*, el paraíso de la *Torah*, es decir su plenitud, su completa revelación. Esta interpretación gnóstica del término "Paraíso" es patrimonio común de muchas corrientes heréticas no sólo judaicas, sino también cristianas. Amalrico de Bène, cuyos seguidores terminaron en la hoguera el 12 de noviembre de 1210, afirmaba que paraíso significa "conocimiento de la verdad, y no tenemos que esperar otra cosa".

La entrada de los cuatro rabinos en el Pardes es, por lo tanto, una figura del acceso al conocimiento supremo, y el

aggadah contiene una parábola sobre los riesgos mortales propios de este acceso. ¿Qué significa, entonces, en esta perspectiva, junto con la muerte de Ben Azái y la locura de Ben Zomá, el "corte de las ramitas" que la historia atribuye a Ajer? La Cábala identifica el "corte de las ramitas" con el pecado más grave en que se puede caer en el camino del conocimiento. Este pecado es definido como "aislamiento de la *Shejiná*" y consiste en la separación de la *Shejiná* de las otras *sefirót*, y en su comprensión como un poder autónomo. La *Shejiná* es, para los cabalistas, la última de las diez *sefirót*, es decir de los atributos o palabras de Dios que expresan la misma presencia divina, su manifestación o morada sobre la tierra. Cortando las ramitas (es decir, las otras *sefirót*), Ajer ha separado el conocimiento y la revelación de Dios de los demás aspectos de la divinidad.

No es entonces casualidad si, en otros textos, el corte de las ramitas es identificado con el pecado de Adán, que en lugar de contemplar la totalidad de las *sefirót*, prefirió contemplar sólo la última, que parecía representar en sí a todas las otras. De este modo, Adán separó el árbol de la ciencia del árbol de la vida. La analogía Ajer-Adán es significativa: como Adán, Ajer, el "Otro", representa aquí a la humanidad que, haciendo del saber su propio destino y su propia potencia específica, aísla el conocimiento, que no es sino la forma acabada de la manifestación divina, de las otras *sefirót* en que la divinidad se revela. En esta condición de "exilio", la *Shejiná* pierde sus poderes y deviene maléfica (con una atrevida imagen, los cabalistas dicen que ella "mama la leche del mal").

Exilio

Mosheh de León, el autor del *Zohar*, nos ha transmitido otra interpretación de la historia de los cuatro rabinos. Según esta lectura, el *aggadah* es, en verdad, una parábola sobre la exégesis del texto sagrado, y más precisamente, sobre los cuatro sentidos de la escritura. Cada una de las cuatro consonantes de la palabra PaRDeS representa uno de los sentidos: P está por *peshat*, el sentido literal, R está por *remez*, el sentido alegórico, D está por *darash*, la interpretación talmúdica, S por *sod*, el sentido místico. Correspondientemente, en los *Tiqqune ha-Zohar*, cada uno de los cuatro rabinos encarna un nivel de la interpretación: Ben Azái, que entra y muere, es el sentido literal; Ben Zomá es el sentido talmúdico; Ajer es el sentido alegórico, y Akiva, que entra y sale ileso, es el sentido místico.

¿Cómo comprender, en esta perspectiva, el pecado de Ajer? Podemos ver en el corte de las ramitas y en el aislamiento de la *Shejiná* un riesgo mortal implícito en todo acto de interpretación, en toda comparación con un texto o con un discurso divino o humano. Este riesgo consiste en que la palabra, que no es otra cosa que la manifestación y la ilatencia[1] de algo, se separa de lo que revela y adquiere una consistencia autónoma. Es significativo además que, en otro lugar, el *Zohar* define el aislamiento de la *Shejiná* como una separación de la palabra respecto de la voz (la *sefirah Tif'eret*). El corte de las ramitas es, entonces, un *experimentum linguae*, una experiencia de lenguaje que consiste en separar la palabra tanto de la voz que la pronuncia como de su referencia. Una palabra pura, sin más voz ni referente, suspendida indefinidamente en su valor semántico y aislada en sí misma: ésta es la morada de Ajer, del "Otro", en el Pardes. Por eso, él no puede ni perecer en el paraíso del lenguaje, adhiriendo al sentido como Ben Zomá y Ben Azái, ni salir ileso como Akiva. Él cumple hasta el final la experiencia del exilio de la *Shejiná* –es decir la experiencia del lenguaje humano–. De él dice el Talmud: "Ni será juzgado, ni entrará en el mundo por venir".

1 Ver nota 1 en el ensayo "Tradición de lo inmemorable" de este volumen.

Terminus

Benjamin escribió una vez que la terminología es el elemento propio del pensamiento y que, para cada filósofo, el *terminus* ya encierra en sí el núcleo del sistema. *Terminus* significa en latín "límite, confín" y era en origen el nombre de una divinidad que, en la edad clásica, se representaba aún como una figura antropomórfica cuyo cuerpo se consumía hasta que permanecía fijado por una punta en el suelo. En la lógica medieval, que ha transmitido a las lenguas modernas la acepción corriente, término era una palabra que no significa sólo algo en sí mismo (*suppositio materialis*), sino que está por la cosa que significa, denota algo (*terminus supponit pro re*, *suppositio personalis*). Es decir, un pensamiento privado de términos, que no conoce el límite en que éste deja de referirse a sí mismo para fijarse

en el suelo de la denotación, no es, según esta concepción, un pensamiento filosófico. De ahí que Ockham, la cabeza de la escuela que se suele definir como de los "terministas",[2] excluía de los términos en sentido estricto las conjugaciones, los adverbios y las otras expresiones sincategoremáticas. En la terminología filosófica moderna ya no son posibles ni la oposición total de autorreferencia y denotación, ni la exclusión de los términos sincategoremáticos (admitiendo que esto haya sido alguna vez posible). Si por una parte ya no es posible decir, de algunos términos fundamentales del pensamiento kantiano (como el objeto trascendental y la cosa en sí), si son denotativos o autorreferenciales; por otra parte la relevancia terminológica de las expresiones sincategoremáticas ha ido creciendo rápidamente. De esta forma M. Puder ha hecho notar la importancia del adverbio *gleichwohl*, "sin embargo", en la articulación del gesto del pensamiento kantiano. Y Heidegger, en las lecciones marburguesas del semestre de verano de 1927, ha llamado la atención sobre la frecuencia y la relevancia del adverbio *schon* [ya], precisamente en la determinación del problema de la temporalidad. Hasta una simple señal de puntuación puede, en este sentido, adquirir un carácter terminológico: así, a un observador atento como Karl Löwith no se le escapa la importancia estratégica del guión en *Sein und Zeit*, por ejemplo en expresiones como *In-der-Welt-sein*.

Si es verdad, como se ha dicho eficazmente, que la terminología es la poesía de la filosofía, entonces este desplaza-

2 "Terministas" en el original, con el sentido de "nominalistas". [N. de T.]

miento y esta transformación del momento específicamente *poético* del pensamiento, caracteriza sin duda a la filosofía contemporánea. Eso no significa, sin embargo, que los términos filosóficos hayan perdido su carácter específico, que abandonando el gesto de dar nombre la filosofía haya por lo tanto sencillamente confluido en la literatura y, como se ha afirmado, haya sido devuelta a la "conversación" de la humanidad. Los términos filosóficos permanecen siempre puros nombres, pero su carácter denominante no puede ser comprendido sencillamente según el esquema tradicional de la significación; por el contrario implica una diferente y decisiva experiencia del lenguaje. Ellos devienen, más bien, el lugar de un verdadero y propio *experimentum linguae*.

Esta crisis (en sentido etimológico) de la terminología es, hoy, la situación propia del pensamiento y Jacques Derrida es, quizás, el filósofo que ha tomado conciencia de esto del modo más radical. Su pensamiento interroga y pone en cuestión justamente el momento terminológico (por lo tanto, el momento específicamente poético) del pensamiento, exponiendo allí su *crisis*. Esto explica el prestigio de la deconstrucción en la filosofía contemporánea, pero también las polémicas que la circundan. La deconstrucción suspende, de hecho, el carácter terminológico del vocabulario filosófico: inde-terminados, los términos ahora parecen fluctuar interminablemente en el océano del sentido. No se trata, como es natural, de una operación que la deconstrucción lleva a cabo por su propio capricho o por una violencia innatural; por el contrario, es justamente esta revocación de la terminología filosófica lo que constituye su insuperable actualidad.

La peor tergiversación del gesto derrideano sería, sin embargo, agotar su intención en una práctica deconstructiva de la terminología filosófica, que la entregaría sencillamente a una deriva y a una interpretación infinita. Incluso poniendo en cuestión el momento poético-terminológico del pensamiento, Derrida no resigna su poder nominador; él todavía "llama" por nombre (como cuando Spinoza dice: "Per causam sui intelligo..." [Por causa de sí entiendo] o Leibniz escribe: "La Monada, dont nous parlerons ici..." [la Mónada, de la que hablaremos aquí]): para él, hay en todo sentido una terminología filosófica, sólo que ésta ha transformado completamente su estatuto o, mejor dicho, ha mostrado el abismo sobre el que siempre ha descansado. Como Ajer, Derrida entra en el paraíso del lenguaje, donde los términos tocan su límite; pero como Ajer, "corta las ramitas", hace la experiencia del exilio de la terminología, de su paradójico subsistir en el aislamiento de toda denotación unívoca.

Pero entonces, ¿qué está en cuestión en los términos de su pensamiento? ¿Qué nombra una terminología filosófica que ya no quiera denotar sencillamente algo y, sin embargo, ante todo hace experiencia del hecho de que hay nombres? ¿Qué puede significar un *terminus interminatus*? Y si cada pensamiento se define ante todo por una cierta experiencia de la lengua, ¿cuál es el *experimentum linguae* de la terminología derrideana?

Nomen innominabile

El propio Derrida ha definido en muchos lugares el estatuto de la terminología misma. En los tres pasajes que siguen, este estatuto es determinado como no-nombre, como indecible y como huella:

> Pour nous, la différance reste un nom métaphysique et tous les noms qu'elle reçoit dans notre langue sont encore, en tant que noms, métaphysiques [...] Plus vieille que l'être lui-même, une telle différance n'a aucun nom dans notre langue. Mais nous "savons déjà" que, si elle est innommable, ce n'est pas par provision, parce que notre langue n'a pas encore trouvé ou reçu ce *nom, ou* parce qu'il lui faudrait le chercher dans une autre langue [...] C'est parce qu'il n'y a pas de *nom* pour cela, pas même celui d'essence ou d'être, pas même celui de différance qui n'est pas un nom, qui n'est pas une unité nominale pure et se disloque sans cesse dans une chaîne de substitutions différentes [...] Cet innommable n'est pas un être ineffable dont aucun nom ne pourrait s'approcher: Dieu, par exemple. Cet innommable est le jeu qui fait qu'il y ait des effets nominaux, des structures relativement unitaires ou atomiques qu'on appelle noms, des chaînes de substitutions de noms, et dans lesquelles, par exemple, l'effet nominal "différance" est lui-même *entraîné,* emporté, réinscrit.[3]

3 JACQUES DERRIDA, *Marges,* Paris, Editions de Minuit, 1972, p. 28; trad. cast.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998.

Dès lors, pour mieux marquer cet écart [...] il a fallu analyser, faire travailler, *dans* le texte de la philosophie aussi bien que dans le texte dit littéraire [...] certaines marques [...] que j'ai appelées *par analogie* des indécidables, c'est-à-dire des unités de simulacre, de "fausses" propriétés verbales, nominales ou sémantiques, qui ne se laissent pas comprendre dans l'opposition philosophique (binaire) et qui pourtant l'habitent, lui résistent, la désorganisent, mais sans jamais constituer un troisième terme [...] Il s'agit de remarquer [...] une nervure, un pli, un angle qui interrompent la totalisation: en un certain lieu, lieu d'une forme bien déterminée, aucune série de valeurs sémantiques ne peut plus se fermer ou se rassembler. Non qu'elle soit ouverte sur une richesse inépuisable du sens ou sur la transcendance d'un excès sémantique. Par cet angle, ce pli, ce repli d'un indécidable, une marque marque à la fois le marqué et la marque, le lieu re-marqué de la marque. L'écriture, qui, à ce moment se re-marque elle-même (tout autre chose qu'une représentation de soi) ne peut plus être comptée dans la liste des thèmes (elle n'est pas un thème et peut en aucun cas le devenir), elle doit y être soustraite (creux) et ajoutée (relief).[4]

Un tel rapport (le rapport entre la présence et ce qui l'excède) ne peut d'aucune façon se donner à lire dans la forme de la présence, à supposer que quelque chose puisse jamais se donner à *lire* dans une telle forme. Et

4 JACQUES DERRIDA, *Positions*, Paris, Editions de Minuit, 1972, pp. 58-72; trad cast.: *Posiciones,* Valencia, Pre-Textos, 1977.

pourtant ce qui nous donne à penser au-delà de la clôture ne peut être simplement absent. Absent, ou bien il ne nous donnerait rien à penser ou bien il serait encore un mode négatif de la présence. Il faut donc que le signe de cet excès soit à la fois absolument excédant au regard de toute présence-absence possible, de toute production ou disparition d'un étant en général, et pourtant que *de quelque manière* il se signifie encore: de quelque manière informulable pour la métaphysique comme telle. Il faut pour excéder la métaphysique qu'une trace soit inscrite dans le texte métaphysique tout en faisant signe, non pas vers une autre forme de la présence, mais vers un tout autre texte [...] Le mode d'inscription d'une telle trace dans le texte métaphysique est si impensable, qu'il faut le décrire comme un effacement de la trace elle-même. La trace s'y produit comme son propre effacement. Et il appartient à la trace de s'effacer elle-même, de dérober elle-même ce qui pourrait la maintenir en présence. La trace n'est ni perceptible ni imperceptible [...] Mais, en même temps, cet effacement de la trace doit s'être tracé dans le texte métaphysique. La présence alors, loin d'être, comme on le croit communément, ce que signifie le signe, ce à quoi renvoie une trace, la présence est alors la trace de la trace, la trace de l'effacement de la trace.[5]

[Para nosostros, la *différance* sigue siendo un nombre metafísico y todos los nombres que recibe en nuestra lengua

5 DERRIDA, *Marges*, op.cit., pp.. 75-77.

son todavía, en cuanto nombres, metafísicos […]. Más antigua que el ser mismo, tal *différance* no tiene nombre alguno en nuestra lengua. Pero "ya sabemos" que si es innominable, no es provisorio, no es porque nuestra lengua no ha encontrado aún o no ha recibido este *nombre*, o porque tendría que buscarlo en otra lengua […]. Es porque no hay *nombre* para eso, ni siquiera el de esencia o el de ser, ni siquiera el de *différance* que no es un nombre, que no es una unidad nominal pura y que se disloca sin cesar en una cadena de sustituciones diferentes […]. Este innominable no es un ser inefable al que ningún nombre podría acercarse: Dios, por ejemplo. Este innominable es el juego que hace que haya efectos nominales, estructuras relativamente unitarias o atómicas a las que se llama nombres, cadenas de sustituciones de nombres, y en las que, por ejemplo, el efecto nominal "*différance*" es, él mismo, *arrastrado*, transportado, reinscrito.

Entonces, para marcar mejor esta desviación […] ha sido necesario analizar, hacer trabajar, *en* el texto de la filosofía así como en el texto llamado literario […] ciertas marcas […] que he llamado *por analogía* los indecidibles, es decir, las unidades de simulacro, de 'falsas' propiedades verbales, nominales o semánticas, que no se dejan comprender mediante la oposición filosófica (binaria) y que, sin embargo, la habitan, la resisten, la desorganizan, pero sin constituir nunca un tercer término […]. Se trata de remarcar […] una nervadura, un pliegue, un ángulo que interrumpen la totalización: en cierto lugar, lugar de una forma muy determinada, ninguna serie de valores semánticos puede

ya cerrarse o reunirse. No es que esté abierta a una riqueza inagotable de sentido o a la trascendencia de un exceso semántico. Por este ángulo, este pliegue, este repliegue de un indecidible, una marca al mismo tiempo marca lo marcado y la marca, el lugar re-marcado de la marca. La escritura que, en este momento se re-marca ella misma (algo muy distinto de la representación de sí) ya no puede ser contada en la lista de los temas (no es un tema y tampoco puede devenir tema en ningún caso), ella debe estar ahí sustraída (hueco) y añadida (relieve).

Tal relación (la relación entre la presencia y lo que la excede) no puede de ningún modo darse a leer en la forma de la presencia, suponiendo que algo pueda acaso darse a *leer* en tal forma. Y sin embargo, lo que nos da qué pensar más allá de la clausura no puede estar simplemente ausente. Ausente, o bien no nos daría nada qué pensar o bien sería todavía un modo negativo de la presencia. Es necesario, entonces, que el signo de este exceso sea a la vez absolutamente excedente con respecto a toda presencia-ausencia posible, a toda producción o desaparición de un ente en general, y, sin embargo, que *de alguna manera* todavía signifique: de alguna manera informulable para la metafísica como tal. Para exceder la metafísica, es necesario que una marca esté inscripta en el texto metafísico haciendo signo de manera rotunda, no hacia otra forma de la presencia, sino hacia un texto totalmente otro […]. El modo de inscripción de tal marca en el texto metafísico es tan impensable que hace falta describirlo como una borradura de la marca misma. La marca se produce allí como su propia borradura. Y

pertenece a la marca el borrarse a sí misma, sustraer ella misma lo que podría mantenerla en la presencia. La marca no es ni perceptible ni imperceptible [...]. Pero, al mismo tiempo, esta borradura de la marca debe trazarse en el texto metafísico. La presencia, entonces, lejos de ser, como se cree comúnmente, lo que significa el signo, aquello a lo que reenvía una marca, la presencia es, más bien, la marca de la marca, la marca de la borradura de la marca.]

Paradojas

¿Qué estatuto del término se define en estos tres pasajes? Ante todo, el no-nombre *différance* (como los demás términos derrideanos) no se refiere a un innombrable, entendido como un denotado inefable, un *quid* más allá del lenguaje para el cual *nos* faltarían los nombres; lo innombrable es *que haya nombres* ("Le jeu qui fait qu'il y ait des effets nominaux" [El juego que hace que haya efectos nominales]) sin nombre y, sin embargo, de algún modo significado es el nombre mismo. Por esto, el punto del que tiene que partir toda interpretación de la terminología derrideana (su "sentido literal", para retomar la exégesis cabalística del *aggadah* de Ajer) es su estructura autorreferencial: "Il faut que le signe de cet excès soit à la *fois* absolument excédant au regard de toute présence-absence possible [...] et pourtant que *de quelque manière* el si signifie ancore", "par cet angle, ce pli, ce repli de un indécidable, un marque à el fois le marqué et la marque". [Es necesario que el signo de este exceso sea a

la vez absolutamente excedente respecto de toda presencia-ausencia posible [...]. Y por lo tanto que de alguna manera todavía se signifique. A través de este ángulo, de este pliegue, este repliegue de un indecidible, una marca al mismo tiempo marca lo marcado y la marca.]

El término, privado de su poder denotante, de su referencia unívoca a un objeto, aún significa *de algún modo* a sí mismo, es autorreferencial. En este sentido, también los indecidibles derrideanos (aunque sólo sean tales "por analogía") se inscriben en el ámbito de las paradojas de la autorreferencia que han marcado la crisis de la lógica en nuestro tiempo. De allí el modo en que tanto la reflexión filosófica como la lingüística han entendido que el problema de la autorreferencia muestra su insuficiencia. Este modo depende de la distinción medieval entre *intentio prima* [intención primera] e *intentio secunda* [intención segunda]. En la lógica medieval, la *intentio prima* es una señal que no significa una señal o una *intentio*, sino que significa un objeto; es un término denotante (*signum natum supponere pro suo significato* [el signo supone claramente por su significado)]. La *intentio secunda* es, en cambio, una señal que significa una *intentio prima*, un signo que significa un signo. ¿Pero qué quiere decir significar un signo, tender a una *intentio*? ¿Cómo se puede tender a una *intentio* sin hacer de ella un objeto, un *intentum*? ¿Los dos modos (primero y segundo) de la *intentio* son realmente homogéneos, difieren únicamente por su objeto?

La insuficiencia consiste aquí en el hecho de que la *intentio secunda* (el tender a un signo) es pensada según el esquema de la *intentio prima* (el denotar un objeto). La autorreferencia

está referida a la consistencia acústica o gráfica de la palabra, es decir, de la identidad del término en tanto objeto (la *suppositio materialis* [suposición material] de los lógicos medievales). De este modo no se tiene específicamente ninguna autorreferencia, porque el término significa un segmento del mundo y no una intencionalidad. No es precisamente una *intentio* sino una cosa, un *intentum*. Sólo si se abandona este primer nivel de autorreferencialidad (o más bien de pseudo-autorreferencialidad) se entra en lo vivo del problema. Pero, por eso mismo, todo se complica. Porque para que sea significada una intencionalidad y no un objeto, hace falta que el término se signifique a sí mismo, pero se significa sólo en tanto significa. Es decir, hace falta que la *intentio* ya no esté en posición de denotado y sin embargo tampoco denote sencillamente un objeto. En el esquema semiótico *aliquid stat pro aliquo*, A está por B, la intención no debe tener como objetivo ni el primer *aliquid* ni el segundo, sino ante todo el *estar por*. La aporía de la terminología derrideana es que, en ella, un *estar por* está por un *estar por*, sin que nada pueda constituirse en la presencia como un objeto denotado. Pero, con esto, la noción misma de sentido (del "estar por") entra en crisis. Éste es su rigor particular.

Para que la intención se refiera a sí y no a un objeto, es necesario pues que ella no se extinga nunca en la pura presencia de un *intentum* ni en su ausencia. Pero entonces el estatuto de la terminología derrideana es la consecuencia coherente de la noción de huella tal como ya había sido elaborada a partir de *La voix et le phénomène* [*La voz y el fenómeno*][6] y *De la grammatologie* [*De la gramatología*][7], ya que, en su gesto inaugural, el proyecto gramatológico se presentaba ante todo como una "destrucción del concepto 'signo'" y como una "liberación de la semiología", en la que "la identidad del sentido consigo mismo se sustrae y se desplaza continuamente". El carácter irreductible de la significación implica aquí la imposibilidad de aquella "extinción del significante en la voz" sobre la cual se basa la concepción occidental de la verdad. La huella nombra precisamente esta instancia inextinguible del *representamen* en toda presencia, esta excedencia de la significación en todo sentido. No hay, para retomar los términos de la lógica medieval, una *intentio prima* y una *intentio secunda*: toda intención siempre es *secundo-prima* o *primo-secunda*, de modo tal que, en ella, la intencionalidad siempre excede el intento y la significación anticipa el significado y le sobrevive. Por eso:

> la trace n'est pas seulement la disparition de l'origine, elle veut dire ici [...] que l'origine n'a même pas disparu, qu'elle n'a jamais été constituée qu'en retour par un no-origine, la trace, qui devient ainsi l'origine de l'origine. Dès lors, pour arracher le concept de trace au schéma classique qui la ferait dériver de un présence ou de un no-trace originaire et qui en ferait une marque empirique, il faut bien parler de trace originaire ou d'architrace. Et pourtant nous savons que ce concept détruit son nom et

6 Existe traducción castellana: *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-textos, 1985.
7 Existe traducción castellana: *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1998.

que, si tout commence par la trace, il n'y a surtout pas de trace originaire.[8]

[la marca no es sólo la desaparición del origen, quiere decir aquí […] que el origen ni siquiera ha desaparecido, que no ha sido constituido jamás sino en un retorno por un no-origen, la marca, que se convierte así en el origen del origen. Entonces, para arrancar el concepto de marca del esquema clásico que la haría derivar de una presencia o de una no-marca originaria y que haría de ella una marca empírica, hay que hablar de marca original o de *archimarca*. Y, sin embargo, sabemos que este concepto destruye su nombre y que, si todo empieza por la marca, sobre todo, no hay marca natural.]

El concepto "huella" no es un concepto (así como "el nombre *différance* no es un nombre"): he aquí la tesis paradójica, ya implícita en el proyecto gramatológico, que define el estatuto propio de la terminología derrideana. Es para huir de esta paradoja (o, mejor dicho, para tratar de habitarla en el modo correcto) que la gramatología debió hacerse deconstrucción renunciando a proceder a través de decisiones de sentido. Pero, en su intención inicial, la gramatología no es una teoría de la polisemia ni una doctrina de la trascendencia del sentido: ella no busca una deconstrucción entendida como hermenéutica infinita de una significación

8 JACQUES DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Editions de Minuit, 1967, p. 90; trad. cast.: *De la gramatología*, op. cit.

igualmente inagotable, sino una radicalización del problema de la autorreferencia que cuestiona y transforma el concepto mismo de sentido sobre el que se basa la lógica occidental.

En esta perspectiva, la paradoja central de la gramatología ("El concepto 'huella' no es un concepto") recuerda singularmente aquello que, en 1892, Frege había enunciado en *Objeto y concepto* y que era el primer signo de la crisis que algunos años después sacudiría el edificio de la lógica formal: "El concepto 'caballo' no es un concepto". La paradoja de Frege (como la define Philippe de Rouilhan en un libro reciente) se basa en el hecho de que cada vez que nosotros nombramos un concepto (en lugar de usarlo como predicado en una proposición) éste deja de funcionar como concepto y se presenta como objeto. Creemos entender un concepto (*ein Begriff gemeint ist*) y en cambio estamos nombrando un objeto (*ein Gegenstand genannt ist*); entendemos una *intentio* y nos encontramos delante de un *intentum*.

La paradoja de Frege es, así, la consecuencia de un principio más general que se puede enunciar de este modo: *un término no puede denotar algo y, a su vez, denotar que eso lo denota*; o bien, retomando el golpe del Caballero blanco en *Through the looking-glass* [*Alicia a través del espejo*]: "El nombre del nombre no es el nombre". Es interesante notar que este "teorema del Caballero blanco" es la base tanto de la tesis de Wittgenstein (*Tractatus*, prop. 4.121) según la cual "Lo que *se* expresa en el lenguaje, *nosotros* no podemos expresarlo a través del lenguaje", como en términos del axioma lingüístico de Milner: "Le terme linguistique n'a pas de nom propre" [El término lingüístico no tiene nombre propio]: en

todo caso, lo esencial es que, si yo quiero decir una *intentio*, nombrar el nombre, entonces ya no podré distinguir entre la palabra y la cosa, entre el concepto y el objeto, entre el término y su denotación.

Como ha mostrado Reach en relación con el intento de Carnap de nombrar el nombre a través de las comillas y como está implícito en el teorema de Gödel, los recursos de los lógicos para evitar las consecuencias de esta anomia radical del nombre están destinados a fracasar. No basta subrayar (sobre la base del teorema de Gödel) la relación necesaria entre una determinada axiomática y las proposiciones indecidibles: sólo es decisivo cómo se entiende esta relación. Se puede, en efecto, concebir el indecidible como un *límite* puramente negativo (*Schranke* en Kant) y entonces se tratará de conducir los artificios (teoría de los tipos en Russell o metalenguaje en Tarski) para evitar chocarse con él; o bien se lo podrá concebir como un *umbral* (*Grenze* en Kant), que se abre a una exterioridad y transforma y desplaza todos los elementos del sistema.

Es por esto que la noción de "marca" constituye el aporte específico del pensamiento de Derrida. Él no se limita a reformular las paradojas lógicas, sino (como ya había hecho Heidegger escribiendo, en *Unterwegs zur Sprache* [*El camino al habla*], que "no hay palabra para la palabra" y proponiendo una experiencia del lenguaje en la que el lenguaje mismo viniera a la palabra) que hace de ellas el lugar de un experimento en el que la noción misma de sentido debe transformarse y ceder su lugar a la de huella. ¿Pero por qué la tentativa de nombrar el nombre toma aquí la forma de

"un écriture sans présence et sans absence, sans histoire, sans cause, sans *arché*, sans *télos*, dérangeant absolument toute dialectique, toute théologie, toute téléologie, toute ontologie" [una escritura sin presencia y sin ausencia, sin historia, sin causa, sin *arché*, sin *télos*, perturbando absolutamente toda dialéctica, toda teología, toda teleología, toda ontología]? ¿En qué consiste el *experimentum linguae* derrideano, si no puede tener otra forma que una escritura?

Escriba

El léxico bizantino tardío que lleva el nombre de Suda contiene, en la voz Aristóteles, esta enigmática definición: *Aristotéles tês phýseos grammateús ên, tòn kálamon apobréchon eis noûn*, "Aristóteles era el escriba de la naturaleza, que sumerge la pluma en el pensamiento". De forma ligeramente cambiada, ésta ya se encuentra en Cassiodoro (para pasar luego a Beda e Isidoro de Sevilla) y caracteriza, esta vez, no al "escriba de la naturaleza", sino al Aristóteles lógico: "Aristoteles quando perihermeneias scriptabat, calamum en mente tingebat" [Cuando Aristóteles escribía *De la interpretación* sumergía su pluma en la mente]. La obra que funda la concepción occidental de la significación lingüística y su nexo con el pensamiento ha sido escrita, según esta tradición, "mojando la pluma en la mente". El pensamiento ha podido escribir sobre la relación entre lenguaje y pensamiento, y entre pensamiento y mundo, refiriéndose puramente sólo a sí mismo, sumergiendo la pluma en la propia opacidad.

¿Cuál es el origen de esta extraña metáfora? ¿Qué pudo haber autorizado, en el texto de Aristóteles, la imagen de una "escritura" del pensamiento? ¿Y qué podría ser tal escritura?

Un acercamiento entre el pensamiento y el acto de escribir está contenido en el célebre pasaje del *De anima* (430 a 1), donde Aristóteles compara el intelecto en potencia con una tablilla para escribir (*grammateîon*) en la que no hay nada escrito: "Como en una tabla para escribir, en la cual nada está escrito en acto, así sucede con el *noûs*." Esta célebre imagen de la *tabula rasa* (o, más bien, como sugería Alejandro de Afrodisia, del *rasum tabulae*, es decir de la capa sutil de cera sobre la que el lápiz traza los caracteres) está contenida en la sección del *De anima* en la que Aristóteles se ocupa del intelecto en potencia o pasivo (*noûs pathetikós*). La naturaleza del intelecto es, en efecto, la de ser potencia pura (429 a 21-22: "Éste [el *noûs*] no tiene otra naturaleza que la de ser en potencia. Lo que llamamos el *noûs* del alma no es, en efecto, ninguno de los entes antes de pensar"). Es decir, el *noûs* es una potencia que existe como tal y la metáfora de la tabla para escribir sobre la que no hay nada escrito expresa precisamente el modo en que existe una potencia pura. En efecto, cada potencia de ser o de hacer algo es siempre, para Aristóteles, también potencia de no ser y de no hacer (*dýnamis mè eînai, dýnamis mè enérgein*), sin la cual la potencia traspasaría siempre el acto y se confundiría con él (según la tesis de los megáricos que Aristóteles refuta explícitamente en el libro *Theta* de la *Metafísica*). Esta *potencia de no* es la verdadera articulación de la doctrina aristotélica

de la potencia, que hace de toda potencia por sí misma una impotencia (*pâsa dýnamis adynamía*, *Metaf.*, 1046 a 32): así como el geómetra es tal porque puede no ejercitar la geometría y el citarista es tal porque puede no tocar la cítara, así el pensamiento existe como una potencia de no pensar (el intelecto posible de los medievales), como una tablilla para escribir sobre la que no hay nada escrito. La pura potencia del pensamiento es una potencia que puede no pensar, que puede no pasar al acto. Pero esta pura potencia (el *rasum tabulae*) es ella misma inteligible, ella misma puede ser pensada: "éste [el intelecto en potencia] es inteligible como los otros inteligibles" (*De an.*, 430 a 2).

A la luz de esta concepción de la potencia debemos leer el pasaje del *De anima* en el que Aristóteles retoma la exposición del libro *Lambda* de la *Metafísica* sobre el pensamiento que se piensa a sí mismo: "Cuando [el intelecto en potencia] se ha convertido en un acto cualquiera [de los inteligibles], en el sentido en que aquel que sabe se dice tal según el acto –y esto ocurre cuando puede pasar al acto por sí mismo–, también cuando éste permanece de algún modo en potencia [...] y puede pensarse entonces a sí mismo" (429 b 6-10).

El pensamiento del pensamiento es, ante todo, una potencia de pensar (y de no pensar) que se dirige a sí misma, *potentia potentiae* [potencia de potencia]. Sólo sobre esta base se vuelve plenamente comprensible la doctrina del libro *Lambda* sobre el *noéseos nóesis*: sólo será acto puro, es decir acto de un acto, el acto de una potencia pura, es decir de la potencia de una potencia.

El apotegma sobre el escriba de la naturaleza que moja

la pluma en el pensamiento adquiere entonces su sentido propio como la imagen de una *escritura de la potencia*. Aristóteles habría podido escribir sus obras lógicas (es decir las que se ocupan de la pura potencia del pensamiento y el lenguaje) sólo mojando la pluma en el *noûs*, es decir en una pura potencia. La potencia, que se dirige a sí misma, es una escritura absoluta, que nadie escribe: una potencia que se escribe por su misma potencia de no ser escrita, una *tabula rasa* que es impresionada por su misma receptividad y puede, así, no no-escribirse. Según la genial intuición del comentario de Alberto Magno al *De anima*: "Hoc simile est, sicut diceremus, quod litterae scribent se ipsas in tabula", "esto es como si dijéramos que las letras se escriben a sí mismas sobre la tabla".

Materia

Sobre el fondo de esta escritura de la potencia, que ninguno escribe, es necesario situar el concepto derrideano de huella y sus aporías. Esto aparece todavía como el esfuerzo más riguroso para repensar –contra la primacía del acto y la forma– la paradoja aristotélica de la potencia, el gesto del escriba que moja la pluma en el pensamiento y escribe sólo con su potencia (de no escribir). La huella, esta escritura "sans présence ni absence, sans histoire, sans cause, sans archie, sans *télos*", no es una forma, no es el pasar al acto de una potencia, es por el contrario una potencia que puede y se padece a sí misma, una tabula para escribir que padece

no la impresión de una forma sino la huella de la propia pasividad, de la propia amorfia.

Pero aquí todo se complica de nuevo. Porque, ¿qué puede significar pensar no una cosa ni un pensamiento, sino una pura potencia de pensar, nombrar no objetos ni términos denotantes, sino la *dýnamis* pura de la palabra, no escribir textos o caracteres, sino la pura potencia de la escritura? ¿Qué significa, en fin, hacer la experiencia de una potencia, padecer una pasividad, si las palabras "experiencia" y "pasión" pueden tener aquí todavía un sentido? ¿La aporía de la autorreferencia, a cuya disolución se dirigía la escritura de la potencia, no vuelve a anudarse aquí de nuevo?

Un pasaje del tratado de Plotino *Sobre las dos materias* plantea precisamente estos interrogantes. ¿Cómo pensar –pregunta, en efecto, Plotino– una no-forma (*ámorphon*) y una indefinición (*aoristía*)? ¿Cómo tomar lo que no tiene tamaño ni figura? Sólo a través de una indefinición será posible pensar una indefinición:

> ¿Qué es entonces esta indefinición del alma? ¿Se trata quizás de un desconocimiento total [*agnoía*] de una ausencia? La indefinición es una cierta positividad, y, como para el ojo la tiniebla es la materia de todo color visible, así también el alma, habiendo descartado lo que en las cosas sensibles es semejante a la luz, no pudiendo definir lo que queda, se asemeja a un ojo que está en la tiniebla, y se identifica en cierto modo con la oscuridad que ve. ¿Pero ve realmente? Como se puede ver una informidad o una ausencia de color y luz o lo que no tiene tamaño; de otro

modo, todavía haría una forma de ello. ¿Entonces esta pasión [*páthos*] del alma es como cuando ella no ve nada? No, cuando no piensa nada, no dice nada y no padece nada. Cuando piensa la materia, padece en cambio una pasión como una huella de lo amorfo [*páschei páthos hoîon týpon toû amórphou*] (*Enn.*, II, 4, 10).

Como el ojo en la tiniebla no ve algo pero está, por así decir, afectado por su misma impotencia de ver, así la percepción no es aquí pasión de nada, de un ser sin forma, sino percepción de la misma amorfia, autoafección de la potencia. Entre el padecer algo y el padecer nada, está la pasión de la propia pasividad. La huella (*týpos*, *íchnos*) es desde el principio el nombre de esta pasión de sí y eso de lo que en ella se hace experiencia es el acontecimiento de una materia. En este sentido las aporías de la autorreferencia no encuentran aquí una solución: más bien ellas se desplazan y (según la sugerencia platónica) se transforman en *euporíe*. El nombre puede ser nombrado, el lenguaje puede venir a la palabra, porque la autorreferencia se desplaza sobre el plano de la potencia: que no comprende ni la palabra como objeto, ni la palabra en cuanto denota *en acto* una cosa, sino una pura potencia de significar (y de no significar), la tábula para escribir sobre la que nada está escrito. Pero ésta ya no es la autorreferencia de un sentido, el significar mismo de un signo, sino el hacerse materia de una potencia, su mantenerse en la propia posibilidad. La materia no es un *quid aliud* [aquel otro] sin forma del que la potencia padece la huella: la materia puede existir como tal porque ella es la materialización de una potencia por la pasión (el *týpos*, la huella) de la misma impotencia. La potencia de pensar, padeciendo y pudiendo la misma potencia de no pensar, se hace huella de la misma amorfia, huella que nadie ha trazado, materia pura. En este sentido, la huella es la pasión del pensamiento y la materia no es el sustrato inerte de una forma sino, por el contrario, lo que llamamos forma es el resultado de un proceso de materialización.

El modelo de tal experiencia de la materia ha sido provisto por Platón en el *Timeo*. La *chóra*, el lugar (o, más bien, el tener-lugar), que es el nombre que él le da a la materia, se sitúa entre lo que no puede ser percibido (la idea, el *anaístheton)* y lo que puede ser percibido (lo sensible, perceptible con la *aísthesis*): ni perceptible ni imperceptible, ella es perceptible *met'anaisthesías* (fórmula paradójica que se debe traducir: "con ausencia de sensación". La *chóra* es, entonces, la percepción de una impercepción, la sensación de una anestesia, de un puro tener-lugar (en el que realmente nada tiene lugar más allá del lugar). Por esto Aristóteles desarrolla su teoría de la materia como potencia a partir de la *chóra* del *Timeo*: como ocurre con la vista en la oscuridad, lo sensorial –se lee en el *De anima*– puede sentir el propio no sentir, la propia potencia. Así el pensamiento en potencia (los neoplatónicos hablan consecuentemente de dos materias, una sensible y una inteligible), la tábula para escribir sobre la que nada está escrito, puede pensarse a sí mismo, piensa su potencia y de este modo se hace huella de la propia amorfia, escribe el propio no ser escrito y a su vez se da lugar, se separa (*ho dè noûs choristós*, 429 b 5).

La huella derrideana, “ni perceptible ni imperceptible”, “lieu remarqué de un marque” [lugar remarcado de una marca], puro tener-lugar, es entonces verdaderamente algo como la experiencia de una materia inteligible. El *experimentum linguae*, que está en cuestión en la terminología gramatológica, no autoriza (según un equívoco bastante difundido) una práctica interpretativa que se dirige a la infinita deconstrucción de un texto, no inaugura un nuevo formalismo, sino que más bien señala el acontecimiento decisivo de una materia, se abre sobre una ética. Aquello que lo cumple hasta el final y encuentra, en este sentido, su materia (se padece, se *apasiona*), puede vivir –sin quedar aprisionado– en las paradojas de la autorreferencia, puede no no-escribir.

Gracias a la obstinada morada de Ajer en el exilio de la *Shejiná*, rabbi Akiva puede entrar y salir ileso del paraíso del lenguaje.

La obra del hombre

En el libro primero de la *Ética Nicomaquea* (1097 b 22 y ss.), Aristóteles plantea el problema de una definición de la “obra del hombre [*tò érgon toû anthrópou*]”. El contexto de esta definición es la determinación del bien supremo como objeto de la *epistéme politiké*, de la ciencia política, respecto de la cual el tratado sobre la ética representa una suerte de introducción. Este bien supremo es la felicidad. Y precisamente para definir la felicidad Aristóteles empieza su investigación sobre la obra del hombre.

> Como para el flautista, para el escultor y para todo artesano [*techníte*], y en general para todos los que tienen una obra [*érgon*] y una actividad [*prâxis*], lo bueno [*tagathón*] y el bien [*tò eû*] parecen [consistir] en esta obra, así debería ser también para el hombre, suponiedo que para él haya algo así como una obra [*ti érgon*]. ¿O bien [se tendrá que decir] que para el carpintero y el zapatero hay una obra y una actividad, y ninguna en cambio para el hombre, que ha nacido sin obra [*argós*]?

Érgon significa en griego "trabajo, obra". En el pasaje en cuestión, sin embargo, el sentido del término se complica por la estrecha relación que lo une a uno de los conceptos fundamentales del pensamiento aristotélico: *enérgeia* (lit. "ser en obra"). El término es, con toda probabilidad, una creación de Aristóteles, que lo usa en oposición funcional a *dýnamis* ("potencia"). El adjetivo *energós* ("laborioso, activo"), de donde Aristóteles lo saca, ya está en Herodoto. El término contrario *argós* (de *a-ergós*, "inoperoso, privado de *érgon*"; cfr. *argía*, "inoperosidad") ya se encuentra en Homero. El hecho de que, pocas líneas después, Aristóteles defina la felicidad como *psychês enérgeia* [...] *kat'aretén*, "ser-en-obra del alma según la virtud" (1098 a 16), prueba que en este contexto la obra del hombre significa no sólo "obra", sino también aquello que define la *enérgeia*, la actividad, el ser-en-acto propio del hombre. La pregunta sobre la obra o sobre la ausencia de obra del hombre tiene entonces un alcance estratégico decisivo, ya que de ella depende no sólo la posibilidad de asignarle una naturaleza y una esencia propia, sino también, como hemos visto, la de definir su felicidad y su política.

La pregunta no tiene sólo un carácter retórico. Contraponiendo al hombre en general cuatro tipos de artesanos: el músico de flauta, el hacedor de *agálmata*, el carpintero y el zapatero, Aristóteles se vale intencionalmente de figuras en las que la identificación de la obra (y del ser-en-obra) no presentan dificultad. Pero la elección de esos ejemplos, por así decir, "humildes" no excluye que la lista habría podido continuarse hacia arriba (poco antes, mencionaba al médico,

al arquitecto y al estratega). El problema tiene, entonces, un sentido más amplio, y concierne a la posibilidad misma de identificar la *enérgeia*, el ser-en-obra del hombre en tanto hombre, independientemente y más allá de las figuras sociales concretas que éste pueda asumir. Aunque en la forma de una pregunta paradójica, la idea de un *argía*, de una inoperosidad esencial del hombre con respecto a sus ocupaciones y operaciones concretas, continúa sin reservas. El problema moderno (o, más bien, postmoderno) de una realización acabada de la obra humana y por lo tanto de un posible *désœuvrement* (*désœuvré* se corresponde perfectamente con *argós*) del hombre al final de la historia, tiene aquí su fundamento lógico-metafísico. El *voyou désœuvré* [individuo inoperoso] en Queneau, el *shabbat* del hombre en Kojève y la "comunidad inoperante" en Nancy, serían entonces la figura posthistórica correspondiente a la ausencia de una obra realmente humana. Pero más en general, lo que está en cuestión en esta pregunta es la naturaleza misma del hombre, que se presenta como el viviente sin obra, es decir, privado de una naturaleza y de una vocación específica. Si no le faltara un *érgon* propio, el hombre tampoco tendría *enérgeia*, un ser en acto que podría definir su esencia: es decir, el hombre sería un ser de pura potencia, que ninguna identidad y ninguna obra podrían agotar.

Que esta hipótesis no resultaría inadmisible para Aristóteles resulta del hecho de que, en *De anima*, en el momento de definir el *noûs*, el intelecto humano, Aristóteles afirma que "éste no tiene otra naturaleza que el ser en potencia" (429 a 21). Por eso también cuando pasa al acto, el pensamiento

"permanece de algún modo en potencia […] y puede pensarse a sí mismo" (429 b 9). El vocabulario de la inoperosidad, al que pertenece *argós*, pero también *scholé* [ocio], no tiene además en griego ninguna connotación negativa. Desde la perspectiva de los comentadores cristianos de Aristóteles, en cambio, la hipótesis de una inoperosidad esencial del hombre no podía sino parecer escandalosa. Por eso, en su comentario al pasaje en cuestión de la *Ética Nicomaquea*, Tomás se ocupa de precisar que "es imposible que el hombre sea por naturaleza ocioso, como si no tuviera una operación propia [*impossibile est, quod sit naturaliter otiosus, quasi no habens propriam operationem*]" (*Sent. Ethic*., I, 10, 4).

En el pasaje siguiente, sin embargo, Aristóteles parece retroceder frente a la hipótesis de la ausencia de obra del hombre en tanto hombre y, con un giro imprevisto, busca el *érgon* en la esfera de la vida:

> O bien, así como para el ojo, para la mano, para el pie y para cada uno de los miembros parece haber alguna obra, ¿también para el hombre se debe suponer junto [*pará*] a estas cierta obra? ¿Y cuál sería entonces? El simple hecho de vivir [*tò zên*] parece ser común también a las plantas, y nosotros debemos buscar en cambio algo que sea propio. Debemos pues dejar de lado [*aphoristéon*] la vida nutritiva y la del crecimiento [*tén threptikèn kaì tèn auxetikèn zoén*]. Seguiría una forma de vida sensitiva [*aisthetiké tis*]. Pero también ésta parece ser común al caballo, al buey y a todo viviente. Queda [*leípetai*] una forma de vida práctica [*praktiké tis*] de un ser que tiene *lógos*. Pero dado que ésta

> se dice en dos modos, hace falta considerar aquel según el ser-en-obra [*kat'enérgeian*], que es el sentido más propio del término (*Eth. Nic*., 1097 b 30 – 1098 a 6).

La analogía entre la relación de cada una de las *érga* y la obra del hombre y la relación de cada miembro con el cuerpo en su totalidad sirve para preparar estratégicamente el pasaje a la esfera de la vida. Este pasaje no es, de hecho, evidente. Si las actividades humanas individuales (tocar la cítara, hacer zapatos, tallar imágenes) no pueden agotar la obra propia del hombre como tal, eso no significa que ésta tenga que buscarse necesariamente en la esfera de la vida. Que la obra del hombre (de cuya individuación depende el objetivo de la "ciencia política") se defina como una cierta forma de vida, es testimonio de que el nexo entre política y vida pertenece desde el inicio al modo en que los griegos piensan la *pólis*.

Según un gesto típicamente aristotélico, la individuación del *érgon* del hombre tiene lugar operando una serie de cesuras en el *continuum* de la vida. Ésta se divide en vida nutritiva, sensitiva y práctico-racional. La articulación del concepto de vida en una serie de funciones ya había sido establecida en el *De anima*. Aquí Aristóteles había aislado, de entre los varios modos en que se dice el término "vivir", aquel más general y separable:

> Es por el vivir que el animal se distingue de lo inanimado. Vivir se dice sin embargo de muchos modos, y si sólo uno de estos existe, decimos que algo vive. El pensamiento, la sensación, el movimiento y el reposo según el lugar, el

> movimiento según la nutrición, la destrucción y el crecimiento. Por esto también todas las especies de vegetales nos parece que viven. Es evidente, en efecto, que ellos tienen en sí mismos un principio y una potencia tal que, a través de ellos, crecen y se destruyen [...]. Este principio puede ser separado de los otros, pero éstos no pueden ser separados de él en los mortales. Esto es evidente en las plantas. En ellas no hay otra potencia del alma. Es pues a través de este principio que el vivir pertenece a los vivientes [...]. Llamamos también potencia nutritiva a esta parte del alma de la que también los vegetales participan (413 a 20 y ss.).

Es importante observar que Aristóteles no define en ningún modo qué es la vida: se limita a descomponerla gracias al aislamiento de la función nutritiva, para luego rearticularla en una serie de facultades distintas y correlativas (nutrición, sensación, pensamiento). La vida nutritiva (o vegetativa, como será llamada ya a partir de los comentadores antiguos, sobre la base del estatuto particular, oscuro y absolutamente separado del *lógos* que las plantas tienen constantemente en el pensamiento de Aristóteles) es eso sobre cuya exclusión se funda, tanto en el *De anima* como en la *Ética Nicomaquea* y en la *Política*, la definición del hombre, es decir del viviente que tiene *lógos*.

La determinación de la obra del hombre se cumple, entonces, a través de la segregación de la vida vegetativa y de la sensitiva, que dejan como único "resto" posible la vida según el *lógos*. Y dado que esta vida según el *lógos* puede ser considerada también según su pura potencia, Aristóteles tiene el cuidado de precisar que la obra del hombre no puede ser una mera potencia o facultad, sino sólo la *enérgeia* y el ejercicio de esta facultad.

> Si la obra del hombre es el ser en obra del alma según el *lógos*, o en todo caso no sin el *lógos*, y si decimos que la obra de este único individuo y de este individuo bueno es según el mismo género (como para el citarista, y un buen citarista, y de manera similar para todos los casos), en tanto la superioridad según la virtud viene a sumarse a la obra (la obra del citarista es tocar la cítara, la del buen citarista es tocarla bien); si es así, tenemos que suponer que la obra del hombre es una vida determinada [*zoén tina*] y que ésta será el ser-en-obra del alma y una praxis según el *lógos*, y que la obra del hombre bueno será estas mismas cosas, realizadas bien y de modo bello, cada acto según su virtud propia; si es así, el bien del hombre será el ser-en-obra del alma según la virtud, y si las virtudes son múltiples, según la mejor y la más perfecta (1098 a 7-18).

En este punto, Aristóteles puede proceder a la definición de la "obra del hombre". Esta obra –como estaba implícito en el pasaje precedente– es una forma del vivir, una "cierta vida" (*zoé tis*), aquella que está en acto según el *lógos*. Lo que significa que Aristóteles determina el bien supremo –a cuya identificación estaba dirigida la disertación y que también constituye el fin de la política– a través de la relación con un cierto *érgon*, con una determinada actividad o ser-en-obra. Esta actividad consiste, lo hemos visto, en la realización de

la potencia vital racional (no, por lo tanto, de la potencia nutritiva ni de la sensible). En consecuencia, ética y política estarán definidas para los hombres por la participación en esta operación, en general y según la virtud (tocar la cítara y tocarla bien, vivir y vivir bien según el *lógos*). No debemos asombrarnos si, coherentemente con estas premisas, la definición aristotélica de la *pólis*, es decir, de la comunidad política perfecta, se articula a través de la diferencia entre vivir (*zên*) y vivir bien (*eû zên*): "Nacida con vistas al vivir, pero existiendo para el vivir bien" (*Pol.*, 1252 b 30).

La determinación aristotélica de la obra del hombre implica, pues, dos tesis sobre la política: 1) en tanto se define en relación a un *érgon*, la política es política de la operosidad y no de la inoperosidad, del acto y no de la potencia; 2) este *érgon* es, sin embargo, en último término "una cierta vida", que se define ante todo por la exclusión del simple hecho de vivir, de la vida desnuda.

Éste es el legado que el pensamiento aristotélico le deja a la política occidental. Legado aporético, porque 1) liga el destino de la política a una obra, que permanece inasignable con respecto a las actividades humanas singulares (tocar la cítara, hacer estatuas, producir zapatos), y 2) su única determinación es, en último análisis, biopolítica, en tanto descansa sobre una división y una articulación de la *zoé*. Lo político, como obra del hombre en tanto hombre, se extrae de lo viviente por medio de la exclusión de una parte de su actividad vital como impolítica.

En la Edad Moderna, la política occidental ha sido pensada consecuentemente como asunción colectiva de una

tarea histórica (de una "obra") por parte de un pueblo o de una nación. Esta tarea política coincidía con una tarea metafísica, es decir, con la realización del hombre en tanto ser viviente racional. La problemática ínsita en la determinación de esta tarea "política" con respecto a las figuras concretas del trabajo, de la acción y en último término de la vida humana, ha ido creciendo progresivamente. El pensamiento de Marx, que se propone la realización del hombre en tanto ser genérico (*Gattungswesen*), representa en esta perspectiva, una continuación y una radicalización del proyecto aristotélico. De aquí las dos aporías implícitas en esta continuación: 1) el sujeto de la obra del hombre debe ser necesariamente una clase indeterminada, que se destruye a sí misma en tanto representa una actividad particular (por ejemplo, la clase obrera); 2) la actividad del hombre en la sociedad sin clases es imposible o, en todo caso, extremadamente difícil de definir (de aquí las indecisiones de Marx sobre el destino del trabajo en las sociedades sin clases y la reivindicación de la pereza en Lafargue y en Malevich).

Y cuando, desde el final de la Primera Guerra Mundial, el paradigma de la obra entra en crisis y para los Estados-nación europeos comienza a ser evidente que no hay más tareas históricas asignables, una reformulación del legado biopolítico de la filosofía política clásica se convierte en el resultado extremo de la política occidental. En la imposibilidad de definir una nueva "obra del hombre", se trata ahora de asumir la vida biológica misma, como última y decisiva tarea histórica. La "obra" de lo viviente según el *lógos* es la asunción y la cura de aquella vida nutritiva y sensitiva, sobre

cuya exclusión la política aristotélica había definido el *érgon toû anthrópou*.

Es posible, sin embargo, una lectura diferente del pasaje de Aristóteles. Ésta está contenida en dos textos heterogéneos, pero que no carecen de relación. El primero es el comentario de Averroes a la *República* de Platón, que ha sido conservado solamente en una traducción hebrea. El segundo es la *Monarchia* dantesca. Ambos parten de la determinación aristotélica de la perfección humana como actualización de la potencia racional; ambos retoman la oposición aristotélica entre, por un lado, el hombre y por el otro, las plantas y los animales. Sin embargo ambos, como veremos, subrayan como lo específico del hombre el momento de la potencia. Tanto para Averroes como para Dante, los animales participan, en efecto, de algún modo de la actividad racional ("Muchos animales –escribe Averroes– tienen en común esta parte con los hombres"); lo que caracteriza específicamente el *lógos* humano es, por el contrario, que éste no está siempre ya en acto, sino que existe, ante todo y por lo demás, sólo en potencia ("Ya que la parte racional –escribe Averroes– no existe en nosotros desde el principio en su perfección última y en acto, su existencia en nosotros sólo es potencial"). Pero leamos el texto dantesco (*Mon*., I, 3), que se articula como un comentario no declarado a la determinación aristotélica de la obra del hombre en la *Ética Nicomaquea*, de la que retoma el léxico y las argumentaciones:

> Es necesario examinar ahora cuál es el fin de la sociedad humana en su totalidad [...]. Para aclarar este punto,

> debemos observar que hay un fin por el cual la naturaleza genera el pulgar; otro diferente por el que produce toda la mano; y además otro, distinto de ambos, en función del cual genera el brazo; hay finalmente uno, diferente de todos estos, por el que produce a todo el hombre. Así uno es el fin por el que la naturaleza produce al hombre individual, otro aquel por el cual dispone la comunidad doméstica, otro aquel por el que ordena la aldea, otros –además– el de la ciudad y el del reino. Por último, óptimo es el fin en vistas al cual el Dios eterno –con su arte, que es la naturaleza– produce al género humano en su totalidad [*universaliter genus humanum*].

Dante retoma aquí la ejemplificación aristotélica de la relación entre los miembros individuales y el hombre entero (*totus homo*); pero el acento se desplaza de la pluralidad de las actividades humanas a la multiplicidad de las formas de comunidad (a la familia, a la aldea y a la ciudad, que ya se encuentran en la *Política* de Aristóteles, se suman el reino y el fin, por ahora innominado, que corresponde a la universalidad del género humano). En este punto, Dante reformula el problema aristotélico de la obra del hombre:

> Por esto hace falta saber que Dios y la naturaleza no hacen nada inoperoso [*nil otiosum facit*], sino que toda cosa llega al ser para alguna operación [*a aliquam operationem*]. En efecto, ninguna esencia creada es el objetivo último en la intención del creador en cuanto tal, sino la operación propia de la esencia; de allí deriva que la operación no existe en

> vistas a la esencia, sino la esencia en vistas a la operación. Hay pues una operación propia de todo el género humano [*humane universitatis*], en función de la cual éste se ordena así en una gran multitud [*en tanta multitudine ordinatur*], y tal operación no puede ser realizada completamente ni por el hombre individual, ni por la familia individual, ni por una aldea individual, ni por un reino particular.

El término latino que corresponde a *érgon* es *operatio*, en la traducción latina de la *Ética* que tanto Tomás como Dante tenían a la vista. Así, en el comentario de Tomás se lee: "*Si igitur hominis est aliqua operatio propia, necesse est quod en eius operatione propia consistat finale bonum ipsius*" [Si entonces hay para el hombre una determinada operación propia, es necesario que en esta operación propia consista su bien final]. Dante, como Tomás, retoman (como veremos, modificándolo) el motivo aristotélico de la superioridad del acto sobre la esencia (o potencia); pero la determinación de esta "obra" del género humano como tal implica inmediatamente para él la introducción de la figura de la multitud. Y así como en Aristóteles ninguna de las individuales actividades concretas del hombre podía agotar el *érgon* del hombre en tanto tal, en Dante la actualización de la *operatio humane universitatis* trasciende los límites de los individuos humanos y de las comunidades individuales.

> Cuál sería esta operación sería manifiesto si definiéramos el grado final de la potencia de toda la humanidad [...]. El último grado de la potencia en el hombre no es

> el ser simplemente considerado, ya que de éste también participan los elementos; ni el ser agregado, ya que éste también se encuentra en los minerales. Tampoco es el ser animado, que está también en las plantas; ni el ser capaz de aprender, ya que éste también es común a los animales; pero es el ser capaz de aprender por el intelecto posible [*esse apprehensivum per intellectum possibile*] el que compete exclusivamente al hombre y a ninguna otra criatura inferior o superior. En efecto, aunque hay otras esencias inteligentes, su intelecto no es posible como el de los hombres, ya que tales esencias son puramente intelectuales y su ser consiste exclusivamente en entender aquello que son; y que ocurre sin discontinuidad [*sine interpolatione*], de otro modo no serían eternas. Está claro, pues, que el grado final de la potencia humana es la potencia o virtud intelectiva. Y ya que esta potencia no puede ser reducida total y simultáneamente en acto a través de un hombre individual o de alguna de las comunidades particulares más arriba enumeradas, es necesario que haya una multitud en el género humano, a través de la cual se realice toda la potencia. Del mismo modo es necesario que haya una multitud de cosas generables, para que toda la potencia de la materia prima esté bajo el acto [*sub actu*]: de otro modo se daría una potencia separada, lo cual es imposible.

Dante define aquí la obra propia del género humano como tal. Y lo hace ampliando, con respecto a Aristóteles, el contexto de la definición de la especificidad humana: no sólo las plantas y los animales, sino también los seres inanimados

(los elementos y los minerales) y las criaturas sobrenaturales (los ángeles). En esta perspectiva, la actividad racional ya no basta para identificar lo propio del hombre, ya que éste la comparte con las bestias y con los ángeles. Retomando el tema fundamental de la interpretación averroísta del *De anima* de Aristóteles, lo que define la racionalidad humana es, ahora, su carácter potencial, es decir, contingente y discontinuo. Mientras la inteligencia de los ángeles está perpetuamente en acto sin discontinuidad (*sine interpolatione*) y la de los animales está inscripta naturalmente en cada individuo, el pensamiento humano se expone constitutivamente a la posibilidad de la propia falta e inoperosidad: es decir, en los términos de la tradición aristotélica, es *noûs dynatós, intellectus possibilis* [intelecto posible]. Por esto, en cuanto es esencialmente potencia y puede estar en acto sólo a partir de una "interpolación" (que, en la tradición averroísta, coincide con la imaginación), la obra del hombre exige una multitud, y hace, así, de la multitud (y no de un pueblo, de una ciudad o de una comunidad particular) el verdadero sujeto de la política.

El tema de la *multitudo* en Dante retoma la teoría averroísta de la eternidad del género humano como correlativa de la unicidad del intelecto posible. Dado que, según Averroes, la perfección de la potencia de pensar del hombre está ligada esencialmente a la especie y accidentalmente a los individuos singulares, siempre habrá al menos un individuo –un filósofo– que realice en acto la potencia del pensamiento. Según la formulación de una de las tesis condenadas en 1277 por Étienne Tempier, el intelecto posible numéricamente uno, aunque separado de este o aquel cuerpo individual, no está separado nunca de todo cuerpo.

Dante desarrolla y radicaliza esta teoría, haciendo de la *multitudo* misma el sujeto del pensamiento y de la vida política. Ella no es sencillamente ociosa, porque no está, como el individuo, esencialmente separada del entendimiento uno; no es, por otro lado, sólo laboriosa, porque el paso al acto depende siempre, en forma contingente, de este o aquel individuo. La *multitud* es, entonces, *la forma genérica de existencia de la potencia*, que de este modo siempre se mantiene en una proximidad esencial con el acto (*sub actu, non in actu*). La expresión *sub actu* no es una invención de Dante. La encontramos usada en textos de la época (por ejemplo, en Dietrich de Friburgo, cuyo tratado *De intellectu et intellegibili* Dante podría haber leído) para expresar el modo de ser de la materia prima, que no puede estar nunca separada completamente de toda forma, y está por lo tanto *sub actu*. Pero mientras Dietrich contrapone explícitamente el intelecto posible –que está separado completamente del acto– a la materia prima, Dante instituye una analogía entre el modo de ser del intelecto en potencia y el de la materia. La potencia del pensamiento, pudiendo padecer incluso "interpolaciones" con respecto al pensamiento en acto, no está por ello completamente separada y la multitud es esta existencia de la potencia *sub actu*, en proximidad al acto.

Dante piensa una política que corresponde a la inoperosidad del hombre, es decir, que se determina no simple y absolutamente a partir del ser-en-obra de la racionalidad humana, sino a partir de un obrar que expone y contiene

en sí la posibilidad del propio no ser, de la propia inoperosidad. De esta inoperosidad Dante deduce la necesidad de la multitud como sujeto de la política que excede toda comunidad particular y la de la Monarquía o del imperio como principio regulador correspondiente a este exceso. Qué otras consecuencias podría llevar el pensamiento de la conciencia de la propia esencial inoperosidad y si, en general, hoy es posible una política que esté a la altura de la ausencia de obra del hombre, sin recaer simplemente en la asunción de una tarea biopolítica, todo esto por ahora debe quedar en suspenso. Pero es cierto que hará falta dejar de lado el énfasis sobre el trabajo y sobre la producción e intentar pensar la multitud como figura, si no de la inacción, al menos de un obrar que, en cada acto, realice el propio shabbat y en cada obra sea capaz de exponer la propia inoperosidad y la propia potencia.

La inmanencia absoluta

1. La vida

Por una singular coincidencia, el último texto que Michel Foucault y Gilles Deleuze publicaron antes de morir tiene como objeto, en ambos casos, el concepto de vida. El sentido de esta coincidencia testamentaria (tanto en un caso como en el otro se trata, en efecto, de algo semejante a un testamento) va mucho más allá de la solidaridad secreta que puede existir entre dos amigos. Implica la enunciación de una herencia que concierne de manera inequívoca a la filosofía que viene. Si quiere recibir esta herencia, la filosofía que viene deberá partir del concepto de vida que nos indican, con su gesto último, los dos filósofos; tal es al menos la hipótesis de la que parte nuestra investigación.

El texto de Foucault, publicado en la *Revue de Métaphysique et de Morale* de enero-marzo 1985 (pero entregado a la revista en abril de 1984; es entonces el último texto al cual el filósofo pudo dar su *imprimatur*, aun cuando retoma bajo una forma modificada un texto de 1978), tiene por título “La vie: la experience et la science” [“La vida: la

experiencia y la ciencia"].[1] Lo que caracteriza estas páginas, que Foucault concibió como una especie de homenaje extremo a su maestro Canguilhem, es una curiosa inversión de perspectiva precisamente acerca de la idea de vida. Es como si Foucault, que había comenzado en el *Nacimiento de la clínica* por inspirarse en el nuevo vitalismo de Bichat y su definición de vida como "conjunto de las funciones que resisten a la muerte", terminara por ver ahí un medio caracterizado por el error. "Al límite –escribe– la vida […] es lo que es capaz de error [...]. La vida con el hombre llega a ser un viviente que no se encuentra nunca completamente en su lugar, un viviente que está condenado a 'errar' y a 'equivocarse'" [À la limite la vie [...] c'est ce qui est capable d'erreur [...] La vie aboutit avec l'homme à un vivant qui ne se trouve jamais tout à fait à sa place, à un vivant qui est voué à 'errer' et à 'se tromper'].[2] Se puede ver este desplazamiento como un testimonio ulterior de la crisis que atraviesa Foucault, según Deleuze, después de *La voluntad de saber*. Pero por cierto hay en juego algo más que un pesimismo o una simple desilusión: algo así como una nueva experiencia que obliga a reformular las relaciones entre verdad y sujeto y que, en consecuencia, concierne al dominio específico de la investigación de Foucault. Al arrancar al

[1] Este texto está reeditado en Michel Foucault, *Dits et Écrits*, bajo la dirección de François Ewald y Daniel Defert, Gallimard, 1994, vol. 4, pp.763-777.
[2] *Ibid.,* p.774. Dada la gran cantidad de citas en lengua no italiana, y para facilitar la lectura, en este artículo hemos traducido primero las frases de otras lenguas al castellano, y luego citamos, entre corchetes, la frase en su lengua original; excepto en los casos de citas largas [N. de T.].

sujeto del terreno del *cogito* y de la conciencia, lo radica en el terreno de la vida; pero se trata de una vida que, en la medida en que es esencialmente errancia, va más allá de lo vivido y de la intencionalidad de la fenomenología: "¿No será que toda la teoría del sujeto debe ser reformulada, ya que el conocimiento, más que abrirse a la verdad del mundo, se arraiga en los 'errores' de la vida?" [Est-ce que toute la théorie du sujet ne doit pas être reformulée, dès lors que la connaissance, plutôt de s'ouvrir à la verité du monde, s'enracine dans les 'erreurs' de la vie?].[3] ¿Qué puede ser un conocimiento que no tiene ya como correlato la apertura al mundo y a la verdad sino solamente la vida y su errancia? ¿Y cómo pensar un sujeto sino a partir del error? El propio Badiou –por cierto uno de los filósofos más interesantes de la generación que sigue inmediatamente a la de Foucault y Deleuze– piensa al sujeto a partir del encuentro contingente con una verdad y deja de lado el viviente en tanto que "animal de la especie humana" destinado a servir de soporte a ese encuentro. Ahora bien: en Foucault es evidente que no se trata de un simple reajuste epistemológico, sino de una nueva dislocación de la teoría del conocimiento que se opera en un terreno absolutamente inexplorado. Y es justamente ese terreno, que coincide con la apertura de la cantera biopolítica, el que le proporciona a Foucault ese "tercer eje, distinto tanto del saber como del poder", del que se tiene, según Deleuze, tanta necesidad en esta época, y que el texto sobre Canguilhem definió *in limine* como

[3] *Ibid.,* p. 776

"una manera distinta de aproximarse a la noción de vida" [une autre manière d'approcher la notion de vie].

2. Filosofía de la interpunción

El texto de Deleuze, del que nos ocuparemos de ahora en adelante, tiene por título "La inmanencia: una vida…" y ha sido publicado en la revista *Philosophie* dos meses antes de la muerte del filósofo. Contrariamente al ensayo de Foucault, se trata de un texto corto que tiene el *ductus* [trazo] fluido de un apunte sumario. Ya el título, a pesar de su apariencia vaga y casi suspendida, tiene una estructura inhabitual que no puede no haber sido atentamente meditada. Los dos conceptos clave no están de hecho unidos en un sintagma, ni tampoco ligados por la partícula "y" (tan característica de los títulos deleuzianos): sin embargo, cada uno de ellos está seguido por un signo de interpunción (primero los dos puntos y luego los puntos suspensivos). La elección de esta articulación absolutamente no sintáctica (ni hipotáctica ni paratáctica sino, podría decirse, atáctica) por cierto no es casual.

Más allá de las breves indicaciones en el ensayo adorniano,[4] carecemos casi por completo de elementos para una filosofía de la interpunción. Se ha podido observar ya que los sustantivos no eran los únicos en poder adquirir una dignidad terminológica, sino que los adverbios también podían;

[4] THEODOR W. ADORNO, "Interpunktion", en *Akzente* nº 6, 1956.

Puder y Löwith han subrayado la función particular de los adverbios *gleichwohl* [sin embargo] y *schon* [ya] en Kant y en Heidegger respectivamente. En cambio, es menos evidente señalar que los signos de interpunción –por ejemplo, los guiones en una expresión como *In-der-Welt-sein*– pueden asumir una función técnica: el guión es, desde ese punto de vista, el más dialéctico de los signos de interpunción en la medida en que no une sino porque distingue y viceversa. Es Deleuze mismo quien sugiere que la puntuación es de una importancia capital en sus textos. En *Diálogos*, después de haber desarrollado la idea de que la conjunción "y" posee un sentido particular, añade: "Lástima, en este sentido, que muchos escritores supriman la puntuación, que en francés vale tanto como una 'y'" [Dommage à cet égard que beaucoup d'écrivains suppriment la ponctuation, qui vaut en français pour autant de *et*] (*Dial.*, 73).[5] Si se recuerda el carácter destructivo (la "y" sustituye al "es" y desarticula la ontología) y, al mismo tiempo, creador (la "y" hace fluir

[5] Las obras de Deleuze están citadas con las siguientes abreviaturas y el número de página: *Dial.* (= GILLES DELEUZE, CLAIRE PARNET, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977; trad. cast.: *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1997); *Crit.* (= *Critique et Clinique*, Paris, Éditions de Minuit, 1993; trad. cast.: *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996); *Imm.* (= "L'immanence: une vie...", en *Philosophie*, nº 47, 1995); *Log.* (= *Logique du sens*, Paris, Editions de Minuit, 1973; trad. cast.: *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2005); *Spin.* (= *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968; trad. cast.: *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1996); *Phil.* (= *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991; trad. cast.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993); *Fouc.* (= *Foucault*, Paris, Editions de Minuit, 1986; trad. cast.: *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987); *Des.* (= "Desiderio e piacere", en *Futuro anteriore*, nº 1, 1995).

la lengua e introduce *agenciamiento* y balbuceo) que esta teoría atribuye a la partícula en cuestión, esto implica que en el título tanto la introducción de los dos puntos entre *inmanencia* y *una vida*, como los puntos suspensivos finales tienen una intención precisa.

3. Dos puntos: *inmanación*

En los tratados sobre la puntuación, la función de los dos puntos es, generalmente, definida por la intersección de dos parámetros: un valor de pausa (más fuerte que el punto y coma, y menos que el punto) y un valor semántico, que marca la relación indisoluble entre dos sentidos, cada uno de los cuales está en sí mismo parcialmente acabado. En la serie que va del signo = (la identidad de sentido) al guión (la dialéctica de la unidad y de la separación) y a los dos puntos, corresponde por lo tanto una función intermedia. Deleuze habría podido escribir: *l'immanence est une vie* [la inmanencia es una vida] o bien *l'immanence et une vie* [la inmanencia y una vida], en el sentido en que el "y" [*et*] sustituye al "es" [*est*] para crear un *agencement*; o también –según el principio, subrayado por Masméjan,[6] según el cual la coma puede sustituirse útilmente por los dos puntos–: *l'immanence, une vie*. Si, en cambio, usó los dos puntos es porque es evidente que no tenía en mente ni una simple identidad ni sólo una conexión lógica. (Cuando, en el texto, Deleuze escribe que

[6] JEAN-HENRI MASMÉJAN, *Traité de la ponctuation*, Paris, 1781.

"se dirá de la pura inmanencia que es *una vida* y nada más" [on dira de la pure qu'elle est *une vie*, et rien d'autre], bastará recordar los dos puntos del título para excluir que él entiende aquí una identidad). Entre la inmanencia y una vida, los dos puntos introducen algo menos que una identidad y algo más que un *agencement*, o mejor dicho, un *agencement* de una especie particular, algo así como un *agencement* absoluto, que incluye también la "no-relación", o la relación que deriva de la no-relación, a la que se refiere en el ensayo sobre Foucault a propósito de la relación con el Afuera. Si se retoma la metáfora adorniana –los dos puntos son como el semáforo verde en el tráfico del lenguaje– que se encuentra en los tratados sobre la puntuación en la clasificación de los dos puntos entre los signos "de apertura", hay entonces entre la inmanencia y una vida, una suerte de tránsito sin distancia ni identificación, algo así como un pasaje sin cambio espacial. En este sentido, los dos puntos representan la dislocación de la inmanencia en sí misma, la apertura a un otro que permanece, en cambio, absolutamente inmanente. Es decir aquel movimiento que Deleuze, jugando con la emanación neoplatónica, llama *inmanación*.

4. Tres puntos: virtualidad

Análogas consideraciones pueden hacerse de los puntos suspensivos que cierran (y a su vez dejan abierto) el título; más aún, nunca como en este caso es tan evidente el valor de término técnico atribuido a un signo de puntuación.

Deleuze ya había notado a propósito de Céline el poder depositivo de toda unión sintáctica que corresponde a los puntos suspensivos: "Guignol's Band encuentra el objetivo último, frases exclamativas y puestas en suspenso que abandonan toda sintaxis en beneficio de la pura danza de las palabras" [*Guignol's Band* trouve le but ultime, phrases exlamatives et mises en suspension qui deposent toute syntaxe au profit d'une pure danse des mots] (*Crit*., 141). Que en la puntuación hay un elemento asintáctico y, más en general, asemántico, está implícito en el nexo constante con la respiración que aparece desde los primeros tratados y que actúa necesariamente como una interrupción del sentido ("El punto medio –se lee en la *Grammatica* de Dionisio Tracio– indica dónde se debe respirar"). Pero aquí los puntos no sirven tanto para suspender el sentido y hacer bailar las palabras fuera de toda jerarquía sintáctica, sino para transformar el estatuto mismo de la palabra, del que devienen inseparables. Si, como ha dicho una vez Deleuze, la terminología es la poesía de la filosofía, aquí el rango de *terminus technicus* [término técnico] no compete al concepto *vie*, ni al sintagma *une vie*, sino únicamente al no-sintagma *une vie*... La imperfección que, según la tradición, caracteriza a los puntos, no remite aquí a un sentido ulterior omitido o faltante (Claudel: "Un punto, se acabó; tres puntos, no se acabó" [Un point, c'est tout; trois points, ce n'est pas tout]), sino a una indefinición de especie particular, que lleva al extremo el sentido infinitivo del artículo *une*. "El indefinido como tal –escribe Deleuze– no marca una indeterminación empírica, sino una determinación de inmanencia o una

determinabilidad trascendental. El artículo indefinido no es la indeterminación de la persona sin ser la determinación de lo singular" [L'indéfini comme tel ne marque pas une indétermination empirique, mais une détermination d'immanence ou une déterminabilité transcendentale. L'article indéfini n'est pas l'indétermination de la personne sans être la détermination du singulier] (*Imm*., 6).

El término técnico *une vie…* expresa esta determinabilidad trascendental de la inmanencia como vida singular, su naturaleza absolutamente virtual y su definirse sólo a través de esta virtualidad ("Una vida sólo contiene virtuales. Está hecha de virtualidades, acontecimientos, singularidades. Lo que llamamos virtual no es algo que carezca de realidad" [Une vie ne contient que des virtuels. Elle est faite de virtualités, événements, singularités. Ce qu'on appelle virtuel n'est pas quelque chose qui manque de réalité], *Imm*., 6). Los puntos, suspendiendo todo nexo sintáctico, mantienen sin embargo el término en relación con su pura determinabilidad y al mismo tiempo, arrastrándolo en este campo virtual, impiden que el artículo "uno" pueda trascender jamás (como en el neoplatonismo) el ser que lo sigue.

5. Más allá del *cogito*

El título "*L'immanence: une vie*...", considerado como un bloque asintagmático y, sin embargo, indivisible, es algo así como un diagrama que condensa en sí mismo el último pensamiento de Deleuze. Ya desde una simple mirada, se

visualiza el carácter fundamental de la inmanencia deleuziana, es decir, su "no reenviar a un objeto" y su "no pertenecer a un sujeto"; en otras palabras, su ser inmanente sólo a sí mismo y, sin embargo, en movimiento. En este sentido la inmanencia se evoca, al principio del texto, con el nombre de "campo trascendental". Trascendental se opone aquí a trascendente, porque no implica una conciencia, sino que se define como lo que "escapa a toda trascendencia, tanto del sujeto como del objeto" [échappe à toute transcendance du sujet comme de l'objet] (*Imm*., 4). La génesis de la noción de campo trascendental está en *Logique du sens*, en referencia al ensayo de Sartre de 1937: *La transcendance de l'Ego* [*La trascendencia del Ego*][7]. En este texto (que Deleuze juzga "decisivo"), Sartre situaba "un campo trascendental impersonal que no tiene la forma de una conciencia sintética o de una identidad subjetiva" [un champ transcendantal impersonnel, n'ayant pas la forme d'un conscience synthétique ou d'une identité subjective] (*Log*., 132). Forzando este concepto, que Sartre no logra liberar completamente del plano de la conciencia, se trata, para Deleuze, de alcanzar una zona preindividual y absolutamente impersonal más allá (o más acá) de toda idea de conciencia. El concepto deleuziano de plano trascendental y aquel estrechamente correlativo de singularidad, no se entiende, si no se mide el pasaje sin retorno que estos conceptos cumplen, más allá de la tradición sineidética o conciencial de la filosofía moderna. No

[7] Existe traducción castellana: JEAN-PAUL SARTRE, *La trascendencia del ego*, Buenos Aires, Caldén, 1968.

sólo es imposible, según Deleuze, entender lo trascendental, como hace Kant, "en la forma personal de un Yo"; tampoco es posible (y aquí el blanco polémico es la fenomenología de Husserl)

> conserver la forme d'une conscience, même si l'on définit cette conscience impersonnelle par des intentionnalités et rétentions pures qui supposent encore des centres d'individuation. Le tort de toutes les déterminations du transcendantal comme conscience, c'est de concevoir le transcendantal à l'image et à la ressemblance de ce qu'il est censé fonder. (*Log*.,143)

> [conservarle [a lo trascendental] la forma de una conciencia, incluso si se define esta conciencia impersonal por intencionalidades y retenciones puras que suponen todavía centros de individuación. El error de todas las determinaciones de lo trascendental como conciencia es concebir lo trascendental a imagen y semejanza de aquello que debe fundar.]

El *cogito*, desde Descartes a Husserl, había hecho posible tratar lo trascendental como un campo de conciencia. Pero si en Kant éste se presenta como una conciencia pura sin ninguna experiencia, con Deleuze, al contrario, lo trascendental se aparta decididamente de toda idea de conciencia para presentarse como una experiencia sin conciencia ni sujeto: un empirismo trascendental, como dice él con una fórmula intencionalmente paradójica. Liquidando de este

modo los valores de la conciencia, Deleuze prosigue el gesto de un filósofo poco querido para él, pero –al menos en esto– ciertamente más cercano que todo otro representante de la fenomenología del siglo XX: Heidegger, el Heidegger patafísico del genial artículo sobre Jarry, con el cual, a través de esta incomparable caricatura ubuesca, puede finalmente reconciliarse.[8] Ya que el *Dasein*, con su *In-der-Welt-sein*, ciertamente no se entiende como la relación indisoluble entre un sujeto –una conciencia– y su mundo, así como su *alétheia*, en cuyo interior reinan la oscuridad y la *léthe*, es lo contrario de un objeto intencional o un mundo de ideas puras: un abismo separa estos conceptos de la intencionalidad husserliana de la que provienen y, deportándolos a la línea que va de Nietzsche a Deleuze, éstos constituyen las primeras figuras del nuevo plano trascendental postconciencial y postsubjetivo, impersonal y no-individual que el pensamiento de Deleuze deja en herencia a "su" siglo.

6. El principio de inmanencia

Una genealogía de la idea de inmanencia en Deleuze debe partir de los capítulos III y XI de la gran monografía sobre Spinoza. Allí la idea de inmanencia brotaba de la afirmación spinoziana de la univocidad del ser contra la

[8] Está todavía por hacerse la historia de las relaciones entre Heidegger y Deleuze –también vía Blanchot, a través de mucho heideggerianismo inconsciente en la filosofía francesa contemporánea–. Es cierto, sin embargo, que el Heidegger de Deleuze es totalmente diferente del de Lévinas y Derrida.

tesis escolástica de la *analogia entis* [analogía del ser], según la cual el ser no se dice del mismo modo de Dios y de las criaturas finitas.

> Chez Spinoza, au contraire, l'Être univoque est parfaitement déterminé dans son concept comme ce qui se dit en un seul et même sens de la substance qui est en soi, et des modes qui sont en autre chose […] C'est donc l'idée de cause immanente qui, chez Spinoza, prend le relais de l'univocité, libérant celle-ci de l'indifférence et de la neutralité où la maintenait la théorie d'une création divine. Et c'est dans la immanence que l'univocité trouvera sa formule proprement spinoziste: Dieu est dit cause de toute chose au sens même [*eo sensu*] ou il est dit cause de soi. (*Spin*., 58)

> [En Spinoza, al contrario, el Ser unívoco está perfectamente determinado en su concepto como lo que se dice según un único y mismo sentido de la sustancia que es en sí y de los modos que son otra cosa […]. Es pues la idea de causa inmanente la que, en Spinoza, ocupa el lugar de la univocidad, liberándola de la indiferencia y de la neutralidad en las que la mantenía la teoría de una creación divina. Y es en la inmanencia que la univocidad encontrará su fórmula propiamente spinozista: se dice de Dios que es causa de toda cosa, en el mismo sentido (*eo sensu*) en que se dice que es causa de sí.]

Aquí el principio de inmanencia no es entonces más que una generalización de la ontología de la univocidad,

que excluye toda trascendencia del ser. Pero a través de la idea spinoziana de una causa inmanente, en la que el agente es su propio paciente, el ser se libera del riesgo de inercia y de inmovilidad que la absolutización de la univocidad, volviéndolo igual a sí mismo en todo punto, le hacía pesar. La causa inmanente produce permaneciendo en sí misma, exactamente como la causa emanativa de los neoplatónicos; pero, a diferencia de ésta, los efectos que produce no salen de ella. Con una aguda figura etimológica, que desplaza el origen del término inmanencia de *manere* a *manare* ("brotar"), Deleuze restituye a la inmanencia la movilidad y la vida: "Una causa es inmanente […] cuando el mismo efecto es inmanente a la causa en lugar de emanar de ella" [Une cause est immanente […] quand l'effet lui-même est "immané" dans la cause au lieu d'en émaner] (*Spin.*, 156).

La inmanencia fluye; lleva, por así decir, desde siempre consigo los dos puntos; éste manar no surge, sin embargo, de sí, sino que se derrama continua y vertiginosamente en sí mismo. Por ello Deleuze puede escribir aquí –con una expresión que muestra ya una plena conciencia del rango que el concepto de inmanencia habría asumido en su pensamiento–: "La inmanencia es precisamente el vértigo filosófico" [L'immanence est précisement le vertige philosophique] (*Spin.*, 164).

Qu'est-ce que la philosophie? ofrece, por así decir, la teoría de este vértigo. El concepto de "inmanación" es llevado hasta las últimas consecuencias en la idea de que el plano de inmanencia –así como el campo trascendental, del que es

la figura acabada, no tiene sujeto– no es inmanente a algo, sino sólo a sí mismo:

> L'immanence ne l'est qu'à soi même, et dès lors prend tout, absorbe Tout-un, et ne laisse rien subsister à quoi elle pourrait être immanente. En tout cas, chaque fois qu'on interprète l'immanence comme immanence à Quelque chose, on peut être sûr que ce Quelque chose réintroduit le transcendant (*Phil.*, 47).

> [La inmanencia es tal sólo repecto de sí misma, y por eso ella toma todo, absorbe Todo-uno y no deja subsistir nada a lo cual ella podría ser inmanente. En todo caso, cada vez que se interpreta la inmanencia como inmanencia a Algo, se puede estar seguro de que este algo reintroduce la trascendencia.]

El riesgo aquí está en que el plano de inmanencia, que agota en sí el ser y el pensamiento, sea referido en cambio a "algo que sería como un dativo" [quelque chose qui serait comme un datif] (*ibid.*). El ejemplo III del capítulo 2 presenta toda la historia de la filosofía, desde Platón hasta Husserl, como la historia de este riesgo. La absolutización del principio de inmanencia ("L'immanence ne l'est qu'à soi-même") sirve estratégicamente a Deleuze para recortar dentro de la historia de la filosofía la línea de la inmanencia (que culmina en Spinoza, quien por esto es definido como el príncipe de los filósofos) y, en particular, para precisar su situación respecto de la tradición de la fenomenología del

siglo XX. A partir de Husserl, en efecto, la inmanencia, devenida inmanente a una subjetividad trascendental, hace reaparecer en su mismo interior la cifra de la trascendencia:

> C'est ce qui se passe avec Husserl et avec beaucoup de ses successeurs, qui découvrent dans l'Autre, ou dans la Chair, le travail de taupe du transcendant dans l'immanence elle-même [...] Dans ce moment moderne, on ne se contente plus de penser l'immanence à un transcendant, *on veut penser la transcendance à l'intérieur de l'immanent, et c'est de l'immanence qu'on attend une rupture* [...] La parole judéo-chretienne remplace le Logos grec: on ne se contente plus d'attribuer l'immanence, on lui fait partout dégorger le transcendant [*Phil.*, 48-49].

> [Es lo que sucede con Husserl, y con muchos de sus sucesores, que descubren en el Otro, o en la Carne, el trabajo de hormiga de lo trascendente en la inmanencia misma [...] En este momento moderno, no nos resignamos a pensar la inmanencia respecto de un trascendente, *queremos pensar la trascendencia dentro de lo inmanente, y es de la inmanencia que esperamos una ruptura* [...]. La palabra judeocristiana reemplaza al *lógos* griego: no estamos satisfechos con atribuir la inmanencia, le hacemos exudar por todas partes lo trascendente.]

(La alusión a Merleau-Ponty y a Lévinas –dos filósofos que Deleuze considera sin embargo con extremo interés– es evidente.)

Pero la inmanencia no sólo está amenazada por esta ilusión de la trascendencia, que querría obligarla a salir de sí y a vomitar lo trascendente; o más bien, esta ilusión es algo así como una ilusión necesaria en el sentido de Kant, que la inmanencia misma genera de su interior y en la que todo filósofo cae cuanto más intenta adherir íntimamente al plano de inmanencia. La exigencia irrenunciable del pensamiento también es la tarea más difícil, en la que el filósofo corre el riesgo de extraviarse a cada instante. En tanto es el "movimiento del infinito" (*Phil.*, 40), más allá de lo cual no hay nada, la inmanencia se priva de cualquier punto fijo y de todo horizonte que podría permitir la orientación: "El movimiento a cualquier precio" [Le mouvement a tout pris] y el único oriente posible es el vértigo en el que dentro y fuera, inmanencia y trascendencia se confunden incesantemente. Que Deleuze se choca aquí con algo así como un punto límite, lo testimonia el pasaje en el cual el plano de inmanencia se presenta a la vez como lo que debe ser pensado y como lo que no puede ser pensado:

> Peut-être est-ce le geste suprême de la philosophie: non pas tant penser *le* plan d'immanence, mais montrer qu'il est là, non pensé dans chaque plan. Le penser de cette manière-là, comme le dehors et le dedans de la pensée, le dehors non extérieur ou le dedans non intérieur. (*Phil.*, 59)

> [Quizá es el gesto supremo de la filosofía: no pensar *el* plano de inmanencia, sino mostrar que está ahí, no pensado en cada plano. Pensarlo de esta manera, como el afuera

y el adentro del pensamiento, el afuera no exterior o el adentro no interior.]

7. Una vida

La indicación contenida en el "testamento" de Deleuze adquiere, en esta perspectiva, una urgencia particular. El último gesto del filósofo consiste en remitir la inmanencia al diagrama "*L'immanence: une vie...*", es decir, en pensar la inmanencia como "una vida...". ¿Pero qué significa que la inmanencia absoluta ahora se presenta como vida? ¿Y en qué sentido el diagrama expresa el último pensamiento de Deleuze?

Deleuze comienza por precisar, como ya podría esperarse, que decir que la inmanencia es "una vida..." no significa en ningún modo atribuir la inmanencia a la vida como a un sujeto. Al contrario, "una vida..." designa precisamente el ser inmanente a sí mismo de la inmanencia, el vértigo filosófico que nos es ya familiar:

> On dira de la pure immanence qu'elle est *une vie*, et rien d'autre. Elle n'est pas immanence à la vie, mais l'immanence qui n'est en rien elle-même une vie. Une vie est l'immanence de l'immanence, l'immanence absolue... (*Imm*, 4)

> [Se dirá de la pura inmanencia que es *una vida*, y ninguna otra cosa. No es inmanencia a la vida, sino la inmanencia que no es ella misma una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta…

Llegados este punto, Deleuze bosqueja un breve escorzo genealógico a través de la referencia a un pasaje de Fichte y a Maine de Biran. Enseguida después, como si se diera cuenta de la insuficiencia de las indicaciones dadas y temiera que su último concepto quedara oscuro, recurre a un ejemplo literario:

> Nul mieux que Dickens n'a raconté ce qu'est *une vie*, en tenant compte de l'article indéfini comme indice du trascendental. Une canaille, un mauvais sujet méprisé de tous est ramené mourant, et voilà que ceux qui le soignent manifestent une sorte d'empressement, de respect, de amour pour le moindre signe de vie du moribond. Tout le monde s'affaire à le sauver, au point qu'au plus profond de son coma le vilain homme sent lui-même quelque chose de doux le pénétrer. Mais à mesure qu'il revient à la vie, ses sauveurs se font plus frois, et il retrouve toute sa grossièreté, sa méchanceté. Entre sa vie et sa mort, il y a un moment qui n'est plus que celui *d'une vie* jouant avec la mort. La vie de l'individu a fait place à une vie impersonnelle, et pourtant singulière, qui dégage un pur événement libéré des accidents de la vie intérieure et extérieure, c'est-à-dire de la subjectivité et de l'objectivité de ce qui arrive. "Homo tantum" auquel tout le mond compâtit et qui atteint à une sorte de béatitude [*Imm*, 5].

> [Nadie mejor que Dickens ha contado lo que es *una vida*, al tener en cuenta el artículo indefinido como indicio de lo trascendental. Un canalla, un mal sujeto despreciado por todos es llevado a la muerte, y he aquí que aquellos que

lo cuidan manifiestan una especie de solicitud, de respeto, de amor por el menor signo de vida del moribundo. Todo el mundo se preocupa por salvarlo, a tal punto que en lo más profundo de su coma el villano siente que algo suave lo penetra. Pero a medida que vuelve a la vida, sus salvadores se vuelven más fríos y él recupera toda su grosería, su maldad. Entre su vida y su muerte, hay un momento que no es sino el de *una vida* jugando con la muerte. La vida del individuo ha hecho lugar a una vida impersonal y sin embargo singular, que hace surgir un puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la subjetividad y de la objetividad de lo que sucede. *Homo tantum* [sólo hombre] al cual todo el mundo compadece y que alcanza una suerte de beatitud.]

La referencia anterior pertenece al episodio del ahogamiento fallido de Riderhood en *Our mutual friend* (cap. III). Basta con recorrer estas páginas de Dickens para darse cuenta de lo que pudo haber atraído la atención de Deleuze con tanta fuerza. Ante todo Dickens distingue entre el individuo Riderhood y la "chispa de vida en él", que parece curiosamente separable de la canallada en que habita:

No one has the least regard for the man; with them all, he has been an object of avoidance, suspicion and aversion; but the spark of life within him is curiously separable from himself now, and they have a deep interest en it, probably because it *is* life, and *they* are living and must die.

[Nadie tiene la menor consideración para con el hombre; para ellos, él ha sido un objeto de rechazo, sospecha y aversión; pero curiosamente la chispa de vida en su interior es ahora separable de él, y ellos tienen un profundo interés por ella, probablemente porque *es* vida, y *ellos* están viviendo y van a morir.]

El lugar de esta vida separable no está ni en este mundo ni en el otro, sino entre los dos, en una suerte de intermundo feliz que ella parece abandonar sólo de mala gana.

See! A token of life! An indubitable token of life! The spark may smoulder and go out, or it may glow and expand, but see! The four rough fellows, seeing, shed tears. Neither Riderhood in this world, nor Riderhood en the other, could draw tears from them; but a striving human soul between the two can do it easily.

He is struggling to come back. Now he is almost here, now he is far away again. Now he is struggling harder to get back. And yet—like us all, when we swoon—like us all, every day of our life when we wake—he is instinctively unwilling to be restored to the consciousness of this existence, and would be left dormant, if he could.

[¡Miren! ¡Una muestra de vida! ¡Una indudable muestra de vida! ¡La chispa puede arder sin llama y salir, o bien puede brillar y expandirse, pero miren! Mientras miraban, los cuatro rústicos compañeros vertían lágrimas. Ni Riderhood en este mundo, ni Riderhood en el otro podría haberles

hecho derramar lágrimas; pero un alma humana debatiéndose entre los dos mundos puede hacerlo fácilmente. Está luchando por regresar. Ahora casi está aquí, ahora está lejos de nuevo. Ahora está esforzándose aun más por volver. Y todavía –como todos nosotros, cuando nos desvanecemos, como todos los días de nuestra vida al despertar– instintivamente no quiere ser devuelto a la conciencia de esta existencia, y seguiría durmiendo si pudiera.]

Lo que vuelve tan interesante la "chispa de vida" es este estado de suspensión inasignable, para el cual Dickens se vale significativamente del término *abeyance*, que proviene del léxico jurídico e indica el estar en suspenso de normas o derechos entre la vigencia y la derogación ("La chispa de vida era profundamente interesante mientras estaba en suspenso; pero ahora que se ha establecido en Mr. Riderhood, allí parece ser un deseo general que las circunstancias hubieran admitido que se desarrollara en cualquier otro antes que en ese señor" [The spark of life was deeply interesting while it was en abeyance, but now that it has got established en Mr. Riderhood, there appears to be a general desire that circumstances had admitted of its being developed in anybody else, rather than that gentleman]). Por eso Deleuze puede hablar de una "vida impersonal", situada en un umbral más allá del bien y del mal, "porque sólo el sujeto que la encarnaba en medio de las cosas la hacía buena o mala" [puisque seul le sujet qui l'incarnait au milieu des choses la rendait bonne ou mauvaise] (*Imm.*, 5). Y bajo el signo de esta vida impersonal, la alusión en cursiva a Maine de Biran

se vuelve plenamente inteligible. Toda la obra de Maine de Biran, al menos a partir del *Mémoire sur la décomposition de la pensée* [*Memoria sobre la descomposición del pensamiento*], está recorrido por el intento incansable de aferrar, más allá del yo y de la voluntad, y en estrecho diálogo con las investigaciones de la fisiología de su tiempo, un "modo de existencia por así decir impersonal" [mode d'existence pour ainsi dire impersonnel],[9] que él llama "afectibilidad" y que define como una simple capacidad orgánica de afección sin personalidad que, como la estatua de Condillac, se vuelve todas sus modificaciones y constituye, sin embargo, "una manera de existir positiva y completa en su género" [une manière d'exister positive et complète dans son genre].[10]

Tampoco la ejemplificación dickensiana parece, sin embargo, satisfacer a Deleuze. El hecho es que la vida desnuda que ella nos presenta sólo parece emerger a la luz en el momento de su lucha con la muerte ("No habría que contener una vida en el simple momento en el que la vida individual afronta la muerte universal" [Il ne faudrait pas contenir une vie dans le simple moment où la vie individuelle affronte l'universelle mort], *Imm.*, 5). Pero también el ejemplo siguiente, que debería exhibir la vida impersonal en tanto coexiste con la del individuo, sin confundirse con ella, se refiere a un caso especial, situado esta vez en proximidad no de la muerte, sino del nacimiento: "Los niños muy pequeños se parecen todos y no tienen casi individualidad; pero tienen

[9] MAINE DE BIRAN, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Paris, Vrin, 1988, p. 389.
[10] *Ibid.,* p. 370.

singularidades: una sonrisa, un gesto, una mueca, acontecimientos que no son de carácter subjetivo. Los niños muy pequeños están atravesados por una vida inmanente que es pura potencia e incluso beatitud a través de los sufrimientos y las debilidades" [Les tout-petits enfants se ressemblent tous et n'ont guère d'individualité; mais ils ont des singularités, un sourire, un geste, un grimace, événements qui ne sont pas des caractères subjectifs. Les tout-petits enfants sont traversés d'une vie immanente qui est pure puissance, et même béatitude à travers les souffrances et les faiblesses] (*Imm.*, 6).

Podría decirse que el difícil intento de aclarar a través de "una vida" el vértigo de la inmanencia, nos conduce a una zona aún más incierta, en la que el niño y el moribundo nos presentan la cifra enigmática de la vida desnuda biológica como tal.

8. El animal de adentro

En la historia de la filosofía occidental, la identificación de la vida desnuda tiene un momento clave. Es el momento en el que, en el *De anima*, Aristóteles aísla, de entre los varios modos en que se dice el término "vivir", el más general y separable.

> Es por el vivir que el animal se distingue de lo inanimado. Vivir se dice sin embargo de muchos modos, y si sólo uno de estos existe, decimos que algo vive. El pensamiento, la sensación, el movimiento y el reposo según el lugar, el movimiento según la nutrición, la destrucción y el crecimiento. Por esto también todas las especies de vegetales nos parece que viven. Es evidente, en efecto, que ellos tienen en sí mismos un principio y una potencia tal que, a través de ellos, crecen y se destruyen en direcciones opuestas [...]. Este principio puede ser separado de los otros, pero éstos no pueden ser separados de él en los mortales. Esto es evidente en las plantas. En ellas no hay otra potencia del alma. Es pues a través de este principio que el vivir pertenece a los vivientes [...]. Llamamos también potencia nutritiva [*threptiké*] a esta parte del alma de la que también los vegetales participan. (413-20 y ss.)

Aristóteles no define de ningún modo qué es la vida: se limita a descomponerla gracias al aislamiento de la función nutritiva, para luego rearticularla en una serie de facultades distinguibles y correlativas (nutrición, sensación, pensamiento). Vemos aquí actuar a aquel principio del fundamento que constituye el dispositivo por excelencia del pensamiento de Aristóteles. Éste consiste en reformular toda pregunta sobre el "¿qué es?" por una pregunta sobre "¿por medio de qué [*dià tí*] algo pertenece a otra cosa?". "El *dià tí*, el por qué", se lee en *Metaph.*, 1041 a 11, "se debe buscar siempre de este modo: ¿por medio de qué algo pertenece a otra cosa?". Preguntar porqué determinado ser se dice viviente, significa investigar el fundamento por el cual el vivir pertenece a este ser.

Es decir, hace falta que de entre los distintos modos en que se dice el vivir, uno se separe de los otros y llegue hasta

el fondo, para convertirse en el principio por el cual la vida puede atribuirse a un determinado ser. Este fondo indiferenciado, sobre la presuposición del cual los individuos vivientes se dicen vivir, es la vida nutritiva (o vegetativa, como será llamada ya a partir de los comentadores antiguos, sobre la base del estatuto particular, oscuro y absolutamente separado del *lógos*, que las plantas tienen constantemente en el pensamiento de Aristóteles).

En la historia de la ciencia occidental, el aislamiento de esta vida desnuda constituye un acontecimiento fundamental en todo sentido. Cuando Bichat, en sus célebres *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*,[11] distingue de la "vida animal", definida por la relación con un mundo externo, una "vida orgánica", que no es más que una "sucesión habitual de asimilación y excreción", todavía es la vida nutritiva de Aristóteles la que traza el oscuro fondo sobre el que se separa la vida de los animales superiores, y el animal *vivant au-dehors* [que vive afuera] puede oponerse al animal *existant au-dedans* [que existe adentro]. Y cuando, como Foucault ha mostrado, el Estado, a partir del siglo XVIII, comienza a incluir entre sus tareas esenciales el cuidado de la vida de la población, transformándose así la política en bio-política, es ante todo por una progresiva generalización y redefinición del concepto de vida vegetativa u orgánica (que coincide ahora con el patrimonio biológico de la nación) que éste realizará su nueva vocación. Y todavía hoy, en las

[11] Existe traducción castellana: XAVIER MARÍA BICHAT, *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte*, Madrid, 1807.

discusiones sobre la definición *ex lege* [desde la ley] de los nuevos criterios de muerte, una identificación ulterior de esta vida desnuda –desconectada de toda actividad cerebral y de todo sujeto– decidirá si determinado cuerpo puede ser considerado vivo o si debe ser abandonado a la extrema peripecia del trasplante.

¿Pero qué separa entonces esta pura vida vegetativa de la "chispa de vida" en Riderhood y de la "vida impersonal" de la que habla Deleuze?

9. La vida inasignable

Desplazando la inmanencia de la esfera de la vida, Deleuze es consciente de adentrarse en un terreno peligroso. La vida de Riderhood moribundo o la de aquel niño parecen, en efecto, limitar con la zona oscura en la que habitan la vida nutritiva de Aristóteles y el animal *au-dedans* de Bichat. Como Foucault, Deleuze se da perfectamente cuenta de que el pensamiento que toma como objeto la vida comparte este objeto con el poder y debe enfrentarse a sus estrategias. El diagnóstico foucaultiano sobre la transformación del poder en bio-poder no deja dudas al respecto: "Contra este poder todavía nuevo en el siglo XIX –concluye *La voluntad de saber*– las fuerzas que resisten se apoyaron sobre aquello mismo que él investía, es decir, sobre la vida y sobre el hombre en tanto que es viviente [...] la vida como objeto político ha sido de alguna manera tomada en serio y dirigida contra el sistema que se proponía controlarla" ["Contre ce pouvoir

encore nouveau au XIXe siècle les forces qui résistent ont pris appui sur cela même qu'il investit—c'est-à-dire sur la vie et sur l'homme en tant qu'il est vivant [...] la vie comme objet politique a été en quelque sorte prise au mot et retourneé contre le système qui entreprenait de le contrôler"].[12] Y Deleuze: "La vida se convierte en resistencia al poder cuando el poder asume como objeto la vida. También en este caso las dos operaciones pertenecen a un mismo horizonte" (*Fouc*., 95). En el concepto de resistencia hará falta entender aquí algo más que una metáfora política, algo como un eco de la definición de Bichat, según la cual la vida es "el conjunto de las funciones que resisten a la muerte". Es lícito, sin embargo, preguntarse si este concepto es verdaderamente suficiente para terminar con la ambivalencia del conflicto biopolítico en curso, en el que la libertad y la felicidad de los hombres se juegan sobre el mismo terreno –la vida desnuda– que señala su sumisión al poder.

Si bien todavía está pendiente, tanto en Foucault como en Deleuze, una definición clara del concepto de "vida", resulta todavía más urgente captar la articulación que de ella nos ofrece el "testamento" de este último. Lo decisivo es que su función se revela exactamente contraria a la que la vida nutritiva desarrollaba en el dispositivo aristotélico. Mientras en este contexto actuaba como el principio que permitía atribuir la vida a un sujeto ("Es entonces por este

[12] MICHEL FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, pp.190-191 (trad. cast.: *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1998).

principio que el vivir pertenece a los vivientes"), *une vie*..., en tanto figura de la inmanencia absoluta, es lo que no puede atribuirse en ningún caso a un sujeto, matriz de desubjetivación infinita. Es decir, el principio de inmanencia funciona en Deleuze como un principio antitético a la tesis aristotélica sobre el fundamento. Es más: mientras el aporte específico del aislamiento de la vida desnuda era llevar a cabo una división en lo viviente, que permitía distinguir en éste una pluralidad de funciones y articular una serie de oposiciones (vida vegetativa / vida de relación; animal externo / animal interno; planta / hombre y, en el límite, *zoé* / *bíos*, vida desnuda y vida políticamente calificada), *une vie*.... señala la imposibilidad radical de trazar jerarquías y separaciones. El plano de inmanencia funciona, entonces, como un principio de indeterminación virtual en el que el vegetal y el animal, el adentro y el afuera y hasta lo orgánico y lo inorgánico se neutralizan y transitan el uno en el otro:

> *Une vie* est partout, dans tous les moments que tranverse tel ou tel sujet vivant et que mesurent tels objets vécus: vie immanente emportant les événements ou singularités qui ne font que s'actualiser dans les sujets et les objets. Cette vie indéfinie n'a pas elle-même de moments, si proches soient-ils les uns des autres, mais seulement des entre-temps, des entre-moments. Elle ne survient ni ne succède, mais présente l'immensité du temps vide où l'on voit l'événement encore à venir et déjà arrivé, dans l'absolu d'une conscience immédiate. (*Imm*., 5)

[*Una vida* es en todas partes, en todos los momentos que atraviesa tal o cual sujeto viviente y que miden tales objetos vividos: vida inmanente que arrastra los acontecimientos o las singularidades que no hacen más que actualizarse en los sujetos y los objetos. Esta vida indefinida no tiene ella misma momentos, por próximos que estén los unos de los otros, sino solamente entre-tiempos, entre-momentos. No sobreviene ni se sucede, sino que presenta la inmensidad del tiempo vacío en el cual se ve el acontecimiento todavía por venir y ya advenido, en lo absoluto de una conciencia inmediata.]

Al final de *Qu'est-ce que la philosophie?*, en un pasaje que es uno de los vértices de la última filosofía de Deleuze, la vida como inmediatez absoluta era definida "pura contemplación sin conocimiento". Deleuze distinguía aquí dos modos posibles de entender el vitalismo, el primero como acto sin esencia y el segundo como potencia sin acción:

> Le vitalisme a toujours eu deux interprétations possibles: celle d'une Idée qui agit, mais qui n'est pas, qui agit donc uniquement du point de vue d'une connaissance cérébrale extérieure (de Kant a Claude Bernard); ou celle d'une force qui est, mais qui n'agit pas, donc qui est un pur Sentir interne (de Leibniz à Ruyer). Si la seconde interprétation nous semble s'imposer, c'est parce que la contraction qui conserve est toujours en décroché par rapport à l'action ou même au mouvement, et se présente comme une pure contemplation sans connaissance (*Phil.*, 201).

[El vitalismo ha tenido siempre dos interpretaciones posibles: la de una Idea que obra, pero que no es, que obra entonces únicamente desde el punto de vista de un conocimiento cerebral exterior (de Kant a Claude Bernard); o la de una fuerza que es, pero que no obra, que es entonces un puro Sentir interno (de Leibniz a Ruyer). Si la segunda interpretación parece imponerse es porque la contracción que conserva está siempre en desconexión respecto de la acción o incluso del movimiento y se presenta como una pura contemplación sin conocimiento.]

Los dos ejemplos que Deleuze da de esta "contemplación sin conocimiento", fuerza que conserva pero que no actúa, son la sensación ("La sensation est contemplation pure" [la sensación es contemplación pura]) y la costumbre ("Même quand on est un rat, c'est par contemplation qu'on 'contracte' une habitude" [incluso cuando uno es una rata, es por contemplación que uno 'contrae' un hábito]) (*Phil.*, 201). Lo importante aquí es que esta contemplación sin conocimiento, que recuerda un poco la concepción griega de la teoría como un no conocer, sino un tocar [*thigeîn*], sirve aquí en cambio para definir la vida. Como inmanencia absoluta, *une vie…* es pura contemplación más allá de todo sujeto y de todo objeto de conocimiento, pura potencia que conserva sin actuar. Llegados al límite de este nuevo concepto de vida contemplativa –o, más bien, de contemplación viviente–, no podemos dejar sin interrogar el otro rasgo que define a la vida en el último texto. ¿En qué sentido Deleuze puede afirmar que *une vie…*. es "potencia,

completa beatitud" (*Imm.*, 4)? Para contestar a esta pregunta deberemos primero profundizar ulteriormente el "vértigo" de la inmanencia.

10. Pasearse

En las obras de Spinoza que han sido conservadas, hay un solo pasaje en el que se sirve de la lengua materna de los hebreos sefarditas, el ladino. Es un pasaje del *Compendium grammatices linguae hebraeae* [*Compendio gramatical de la lengua hebrea*],[13] en el que el filósofo está explicando el sentido del verbo reflexivo activo, como expresión de una causa inmanente, es decir de una acción en la que agente y paciente son una sola y la misma persona. Para aclarar el sentido de esta forma verbal (que en hebreo se forma añadiendo un prefijo no a la forma normal, sino a la intensiva, que tiene ya de por sí un sentido transitivo), el primer equivalente latino que da Spinoza, *se visitare* [visitarse], es claramente insuficiente; él lo especifica por lo tanto inmediatamente con la singular expresión: *se visitantem constituere*, constituirse visitante. Siguen otros dos ejemplos, cuyos equivalentes latinos (*se sistere, se ambulationi dare*) le parecen a Spinoza tan insatisfactorios que se ve obligado a recurrir a la lengua materna de su gente. Pasear, en ladino (es decir, en el español que los sefarditas hablaban en el momento de su expulsión

[13] SPINOZA, *Opera*, editor Carl Gebhardt, Heidelberg, C. Winters, 1925, vol. III, p. 361.

de España), se dice *pasearse* (pasearse, en español moderno, se diría más bien: *pasear* o *dar un paseo* [en castellano en el original]. Como equivalente a una causa inmanente, es decir a una acción referida al agente mismo, el término ladino es particularmente feliz. En efecto, presenta una acción en la que el agente y el paciente han entrado en un umbral de absoluta indistinción: el paseo como pasearse.

En el cap. XII, Spinoza se plantea el mismo problema a propósito del sentido de la forma correspondiente al nombre infinitivo (el infinitivo en hebreo se declina como un sustantivo):

> Ya que a menudo ocurre que el agente y el paciente son una sola y misma persona, era necesario para los judíos formar una nueva y séptima especie de infinitivo, con la cual ellos expresarían la acción referida tanto al agente como al paciente, y que tendría, entonces, al mismo tiempo la forma de la voz activa y de la pasiva […]. Fue pues necesario inventar otra especie de infinitivo, que expresara la acción referida al agente como causa inmanente […] la cual, como hemos dicho, significa *visitarse* a sí mismo, o bien *constituirse* visitante y, finalmente, *mostrarse* visitante [*constituere se visitantem, vel denique praebere se visitantem*].[14]

Es decir, la causa inmanente pone en cuestión una constelación semántica que el filósofo-gramático trata de aferrar no sin dificultad a través de una pluralidad de ejemplos

[14] *Ibid.*, p. 342.

(*constituirse* visitante, *mostrarse* visitante, *pasearse*) cuya importancia para la comprensión del problema de la inmanencia no debe ser despreciada. El *pasearse* es una acción en la que no sólo es imposible distinguir el agente del paciente (¿quién pasea qué?) y en la que, por tanto, las categorías gramaticales de voz activa y pasiva, sujeto y objeto, transitivo e intransitivo pierden su sentido, sino también cuyo medio y fin, potencia y acto, facultad y ejercicio entran en una zona de absoluta indeterminación. Por esto Spinoza se vale de las expresiones "*constituirse* visitante, *mostrarse* visitante", donde la potencia coincide con el acto y la inoperosidad con la obra: el vértigo de la inmanencia es que ella describe el movimiento infinito de la autoconstitución y la autopresentación del ser: el ser como *pasearse*.

No es por casualidad que los estoicos se sirvieran justamente de la imagen del paseo para mostrar que los modos y los acontecimientos son inmanentes a la sustancia (Cleante y Crisipo se preguntan: ¿quién es el que pasea, el cuerpo movido por la parte hegemónica del alma o la misma parte hegemónica?).[15] Como Epicteto dirá más tarde con una invención extraordinaria: los modos de ser "hacen la gimnasia" (*gýmnasai*, donde hay que considerar etimológicamente también el adjetivo *gymnós*, "desnudo") del ser.

[15] Cfr. VÍCTOR GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1969, pp. 22-23. Deleuze cita este pasaje en *Log.*, 198.

11. Beatitud

Las notas sobre Foucault publicadas por F. Ewald con el título *Deseo y placer* contienen, en esta perspectiva, una definición importante. La vida –dice Deleuze– no es en ningún caso naturaleza: ella es, más bien, "el campo de inmanencia variable del deseo" (*Des.*, 33). Por lo que sabemos de la inmanencia deleuziana, esto significa que el término "vida" designa aquí ni más ni menos que *la inmanencia del deseo a sí mismo*. Que el deseo no implica, para Deleuze, ni falta ni alteridad es evidente; pero ¿cómo pensar un deseo que, en tanto tal, permanece inmanente a sí mismo (o lo que es lo mismo, cómo pensar la inmanencia absoluta en la forma del deseo)? En los términos del *Compendium* spinoziano: ¿cómo pensar un movimiento del deseo que no salga fuera de sí –es decir, sólo como causa inmanente, como *pasearse,* como constituirse deseoso del deseo–?

La teoría spinoziana del *conatus* como deseo de perseverar en el propio ser, sobre cuya importancia Deleuze insiste muchas veces, contiene una posible respuesta a estas preguntas. Cualesquiera sean las fuentes antiguas y menos antiguas de la fórmula spinoziana (Wolfson enumera una decena de ellas, de los estoicos a Dante), en todo caso es seguro que, en su enunciación paradójica, ésta expresa perfectamente la idea de un movimiento inmanente, de un esfuerzo que permanece obstinadamente en sí mismo. Todo ser no sólo persevera en su propio ser (*vis inertiae* [fuerza de la inercia]), sino que desea perseverar en él (*vis immanentiae* [fuerza de la inmanencia]). Es decir, el movimiento del *conatus* coincide

con el de la causa inmanente, cuyo agente y paciente se indeterminan. Y ya que el *conatus* se identifica con la esencia de la cosa, desear perseverar en el propio ser significa desear el propio deseo, constituirse como deseante. Es decir, en el *conatus*, deseo y ser coinciden sin residuos.

En los *Cogitata metaphysica*,[16] Spinoza define el *conatus* como vida ("la vida es la fuerza por la que una cosa persevera en el propio ser"). Cuando Deleuze escribe que la vida es el campo de inmanencia variable del deseo, da entonces una definición rigurosamente spinoziana. ¿Pero en qué medida la vida, definida así en términos de *conatus* y deseo, se distingue de la potencia nutritiva de la que habla Aristóteles y, en general, de la vida vegetativa de la tradición médica? Es llamativo que ya Aristóteles, en el *De anima*, en el momento de definir las funciones propias del alma nutritiva [*threptiké psyké*], se sirva justamente de una expresión que recuerda muy de cerca la determinación spinoziana del *conatus sese conservandi* [conato de conservarse a sí mismo]. La *trophé*, escribe, "conserva la existencia [*sózei... tèn ousían*] [...]. Este principio del alma es una potencia capaz de conservar tal como es aquél que la posee [*dýnamis estin hoía sózein tò échon autèn ê toioûton*]" (416 b 13 y ss.). El carácter más íntimo de la vida nutritiva no es, pues, sencillamente el crecimiento, sino ante todo la autoconservación. Esto significa que, mientras la tradición médico-filosófica trata de distinguir cuidadosamente las diversas potencias

[16] Existe traducción castellana: *Tratado de la Reforma del Entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.

del alma y regula la vida humana con el alto canon de la vida dianoética, Deleuze (como su modelo spinoziano) se detiene en el paradigma del esquema más inferior de la vida nutritiva. Aun rechazando precisamente la función que la vida nutritiva tiene en Aristóteles como fundamento de una atribución de subjetividad, Deleuze no quiere, sin embargo, abandonar el terreno de la vida y lo identifica con el plano de inmanencia.[17]

¿Pero qué significa, entonces, en este sentido, "alimentarse"? En un ensayo importante, Benveniste ha tratado de unificar los diferentes sentidos, no siempre fácilmente conciliables entre sí, del verbo griego *tréphein* (nutrir, hacer crecer, coagular):

> En réalité la traduction de trépho par nourrir, dans l'emploi qui est en effet le plus usuel, ne convient pas à tous les exemples et n'est elle-même qu'une acception d'un sens plus large et plus précis à la fois. Pour rendre compte de l'ensemble des liaisons sémantiques de trépho, on doit le définir: "favoriser (par des soins appropriés) le développement de ce qui est soumis à la croissance". C'est ici que s'insère un développement particulier et "technique", qui est justement le sens de "cailler". L'expression grecque est tréphein gála, qui doit maintenant s'interpréter à la lettre

[17] Cuando Aristóteles define el *noûs* a través de su capacidad de pensarse a sí mismo, es importante recordar que ya aparecía un paradigma autorreferencial, como habíamos visto, a propósito de la vida nutritiva y de su poder de autoconservación: el pensarse del pensamiento tiene, en cierto sentido, su arquetipo en el conservarse a sí misma de la vida nutritiva.

comme "favoriser la croissance naturelle du lait, le laisser atteindre l'état où il tend".18

[En realidad la traducción de trépho por nutrir, en el empleo que es de hecho más usual, no conviene a todos los ejemplos y no es en sí misma sino una aceptación de un sentido mucho más amplio y más preciso a la vez. Para dar cuenta del conjunto de las relaciones semánticas de trépho, se lo debe definir: "favorecer (mediante los cuidados apropiados) el desarrollo de lo que está sometido al crecimiento". Es así que se inscribe un desarrollo particular y "técnico" que es justamente el sentido de "cuajar". La expresión griega es tréphein gála, que debe interpretarse literalmente como "favorecer el crecimiento natural de la leche, dejarla llegar al estado al cual tiende".]

Dejar que un ser alcance el estado al que tiende, dejarse ser: si éste es el sentido original de *trépho*, entonces la potencia que constituye la vida en sentido primordial (el nutrirse), coincide con el deseo de conservar su propio ser que define la potencia de la vida como inmanencia absoluta en Spinoza y en Deleuze.

Se entiende, entonces, porqué Deleuze puede escribir acerca de una vida que es "potencia, completa beatitud". La vida está "hecha de virtualidad" (*Imm.*, 6), es pura potencia que coincide spinozianamente con el ser, y la potencia, en

[18] ÉMILE BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, vol. 3, pp. 292-293; trad. cast.: *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1971.

cuanto "no le falta nada" (*Imm.*, 7), en cuanto es el propio constituirse deseante del deseo, es inmediatamente beata. Todo alimentarse, todo dejarse ser es beato, goza de sí.

En Spinoza, la idea de beatitud coincide con la experiencia de sí como causa inmanente, que llama *acquiescentia in se ipso* [aquiescencia en sí mismo] y define, precisamente, como "laetitia, concomitante idea sui tanquam causa" [dicha que acompaña como causa la idea de sí mismo] (*Ethica,* III, prop. LI, esc.). Wolfson ha observado que en Spinoza el uso del término *acquiescentia* referido a *mens* o a *animus* puede reflejar el uso, en Uriel Acosta, de *alma* y *espirito* acompañados con *descansada*.[19] Pero mucho más decisivo es el hecho de que la expresión *acquiescentia in se ipso* es una invención spinoziana, que no está registrada en ningún léxico latino. Spinoza debía tener en mente un concepto correspondiente al del verbo reflexivo hebreo como expresión de la causa inmanente, pero se chocaba con la dificultad de que en latín tanto el verbo *quiesco* como sus compuestos *acquiesco* son intransitivos, y por lo tanto no admiten una forma del tipo *quiescere* (o *acquiescere*) *se* (como el ladino le había sugerido en cambio la forma *pasearse*, cuyo agente y paciente se identifican, y ahora le ofrecía el reflexivo *descansarse*). Por esto Spinoza forma el deverbal *acquiescentia* y lo construye con el pronombre reflexivo *se* proveniente de la proposición *in*. El sintagma *acquiescentia in se ipso*, que nombra la beatitud más alta que el hombre pueda alcanzar, es un hebraísmo (o

[19] HARRY AUSTRYN WOLFSON, *The philosophy of Spinoza,* New York, Meridian, 1958, p. 325.

un ladinismo), formado para expresar la cumbre del movimiento de la causa inmanente.[20]

Es precisamente en este sentido que Deleuze usa el término "beatitud" como carácter esencial de "una vida...": *beatitudo* es el movimiento de la inmanencia absoluta.

12. Perspectivas

Se aclara ahora en qué sentido hemos podido afirmar, al principio, que el concepto "vida" como último legado testamentario tanto del pensamiento de Foucault como del de Deleuze, debe constituir el tema de la filosofía que viene. Se tratará, ante todo, de probar leer juntas las últimas reflexiones –en apariencia tan oscuras– de Foucault sobre el bio-poder y sobre los procesos de subjetivación y de Deleuze –en apariencia tan serenas– sobre "una vida..." como inmanencia absoluta y beatitud. Leerlas juntas no significa aquí simplificar y reducir; por el contrario, esa conjugación implicará que cada texto constituirá para el otro un correctivo y un obstáculo, y que sólo a través de esta última complicación ellos podrán alcanzar lo que buscaban: el primero

[20] El término *acquiescentia* no se encuentra registrado ni en el *Thesaurus* de Estienne, ni en el *Thesaurus* teubneriano. En cuanto en la construcción de *acquiescere* con *in* y el ablativo (en el sentido, precisa Estienne, de *acquiescere in re aliqua in aliquo homine, cum quadam anima voluptate, quieteque consistere et oblectari in re aliqua, in qua prius in dubio aut solicitudine a nima fuiste, aut* [reposar en una cosa o en un hombre, con cierta satisfacción del ánimo, consiste en aquietarse y gozar de aquella cosa respecto de la cual, antes, el alma se encontraba dudosa y ansiosa]), es común, pero no se usa nunca con el pronombre reflexivo.

l'autre manière d'approcher la notion de vie [la otra manera de aproximarse a la noción de vida] y el segundo, una vida que no consista sólo en su comparación con la muerte y una inmanencia que no vuelva a producir trascendencia. Es decir, debemos llegar a ver en el principio que toda vez permite la asignación de una subjetividad, la matriz misma de la desubjetivación y, en el mismo paradigma de una posible beatitud, el elemento que señala la sumisión al bio-poder.

Si tal es la riqueza y, a su vez, la ambigüedad que contiene el diagrama testamentario "*L'immanence: une vie...*", asumirlo como tarea filosófica implicará retrospectivamente la reconstrucción de un trazado genealógico que distinga con claridad en la filosofía moderna –que es, en un sentido nuevo, en gran parte una filosofía de la vida– una línea de inmanencia de una línea de la trascendencia, según un esquema más o menos de este tipo:

<table>
<tr><td>Trascendencia</td><td></td><td></td><td></td><td>Inmanencia</td></tr>
<tr><td>Kant</td><td></td><td></td><td></td><td>Spinoza</td></tr>
<tr><td>|</td><td></td><td></td><td></td><td>|</td></tr>
<tr><td>Husserl</td><td></td><td></td><td></td><td>Nietzsche</td></tr>
<tr><td></td><td>\</td><td></td><td>/</td><td>|</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>Heidegger</td><td></td><td>|</td></tr>
<tr><td></td><td>/</td><td></td><td>\</td><td>|</td></tr>
<tr><td>Lévinas, Derrida</td><td></td><td></td><td></td><td>Foucault, Deleuze</td></tr>
</table>

Hará falta, además, empeñarse en una búsqueda genealógica sobre el término “vida”, con respecto a la cual ya podemos adelantar que mostrará que no se trata de una noción médico-científica, sino de un concepto filosófico-político-teológico y que, por lo tanto, muchas categorías de nuestra tradición filosófica deberán ser repensadas en consecuencia. En esta nueva dimensión, ya no tendrá mucho sentido distinguir no sólo entre vida orgánica y vida animal, sino también entre vida biológica y vida contemplativa, entre vida desnuda y vida de la mente. A la vida como contemplación sin conocimiento corresponderá puntualmente un pensamiento que se ha deshecho de toda cognitividad y de toda intencionalidad. La *theoría* y la vida contemplativa, en las que la tradición filosófica ha identificado por siglos su fin supremo, tendrán que ser desplazadas por un nuevo plano de inmanencia, en el que no se ha dicho que la filosofía política y la epistemología podrán mantener su fisonomía actual y su diferencia con respecto a la ontología. La vida beata ahora yace sobre el mismo terreno en que se mueve el cuerpo biopolítico de occidente.

Notas a los textos

“La cosa misma”, conferencia pronunciada en Forlí el 26 de octubre de 1984, publicada originalmente en AA.VV., *Disegno. La giustizia nel discorso*, Milano, Jaka Book, 1984.

“La idea del lenguaje”, en *aut-aut*, n° 201, 1984.

“Lengua e historia. Categorías lingüísticas y categorías históricas en el pensamiento de W. Benjamin”, conferencia pronunciada en Módena en abril de 1982, publicada en AA.VV., *Walter Benjamin. Tiempo, historia, lenguaje*, Roma, Editori Riuniti, 1983.

“Filosofía y lingüística. Jean-Claude Milner: *Introduction à une science du langage*”, publicada en traducción francesa en *Annuaire philosophique*, Paris, Seuil, 1990.

“Vocación y voz”, conferencia pronunciada en el colegio Ghislieri de Pavía en 1980, publicada en traducción inglesa en *Qui parle?*, n° 10, 1997.

“El Yo, el ojo, la voz”, introducción a: Paul Valéry, *Monsieur Teste*, Milano, Feltrinelli, 1980.

"Sobre la imposibilidad de decir Yo. Paradigmas epistemológicos y paradigmas poéticos en Furio Jesi", en *Cultura alemana*, n° 12, 1999.

"Aby Warburg y la ciencia sin nombre", en *Prospettive settanta*, julio-septiembre de 1975; reimpreso con una apostilla en *aut-aut*, n° 199-200, 1984.

"Tradición de lo inmemorable", en *Il Centauro*, n° 13-14, 1985.

"*Se. Lo Absoluto y el *Ereignis*", en *aut-aut*, n° 187-188, 1982.

"El origen y el olvido. Sobre Victor Segalen", publicado originalmente en francés en *Regards Espaces Signes. Colloque au musée Guimet*, noviembre de 1978, Paris, L'Asiatique, 1979; trad. it.: Giulio Schiavoni, en AA.VV., *Risalire il Nilo*, Palermo, Sellerio, 1983.

"Walter Benjamin y lo demoníaco. Felicidad y redención histórica en el pensamiento de Benjamin", en *aut-aut*, n° 189-190, 1982.

"Kommerel, o del gesto", prefacio a Max Kommerell, *Il poeta e l'indecibile*, Genova, Marietti, 1991.

"El Mesías y el soberano. El problema de la ley en W. Benjamin", conferencia pronunciada en la Hebrew University de Jerusalén en julio de 1992, publicada en *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, Macerata, Quodlibet, 1998.

"La potencia del pensamiento", conferencia pronunciada en Lisboa en noviembre de 1987 (inédita).

"La pasión de la facticidad. Heidegger y el amor", conferencia pronunciada en el Collège International de Philosophie de París en 1987, publicada en traducción francesa en los "Cahiers du Collège International de Philosophie", n° 6, 1988.

"Heidegger y el nazismo", conferencia pronunciada en el Collège International de Philosophie de París en 1996, publicada, en una versión ligeramente diversa, como prefacio a Emmanuel Levinas, *Alcune reflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Macerata, Quodlibet, 1996.

"La imagen inmemorial", conferencia pronunciada en la Universidad de Stanford en 1986, publicada en *Il caffè illustrato*, n° 16, 2004.

"Pardes. La escritura de la potencia", publicado en traducción francesa en *Revue philosophique*, n° 2, 1990.

"La obra del hombre", en *Forme di vita*, n° 1, 2004.

"La inmanencia absoluta", en *aut-aut*, n° 276, 1996.

Nota de los traductores

En el caso de pasajes de textos no italianos citados por el autor en su lengua original, hemos traducido directamente de esta última, excepto que se indique lo contrario. En cambio, aquellos pasajes de los que el autor da su propia traducción al italiano, han sido traducidos a partir de ésta, teniendo la versión original a la vista. Cuando ambas versiones difieren, hemos preferido mantener la del autor.

Cuando el autor emplea frases o términos no italianos, incluimos entre corchetes una traducción al castellano, toda vez que el significado no se desprende del contexto. En los casos en que se trata de párrafos enteros, incluimos la versión en castellano inmediatamente debajo del párrafo, entre corchetes.